

## 神の予知 必然性 自由 (一)

——ウィリアム・オッカム研究(五)——(一)——

小林 公

*indubitanter est tenendum quod Deus certitudinaliter et evidenter scit omnia futura  
contingentia. Sed hoc evidenter declarare et modum quo scit omnia futura  
contingentia exprimere est impossibile omni intellectui pro stato isto. (Ockham,  
Ordinatio 1. d. 38 q. unica)*

あらゆる命題が真か偽かのいずれかであれば人間は自由でありえず、未来においてものごとが偶然的に生起することもありえないだろうか。アリストテレスは『命題論』第九章でこの問いに対して肯定的に答えているように思われ、人間の自由とものごとの偶然的な生起を保持するために、あらゆる命題は真か偽かのいずれかであるという論理学上の前提を拒否している。同様の議論はキケロの『運命について』第九章と第十章にもみられ、キケロ自身はその理論的根拠を提示することなく、永遠に真でありながら因果の連鎖に含まれておらず、運命の必然性から自由であるようなものごとの存在を認めていた。

この問題は中世においては神の予知 (*praescientia Dei*) ないし予定 (*praedestinatio*) と人間の自由の両立可能性をめぐる神学上の議論の中に登場してくる。神が人間の選択や行為も含めてすべてのものご<sup>(1)</sup>を確定的に (*determinate*) 予知し、神の予知が確実 (*certa*) で不可謬 (*infallibilis*) であれば、神が予知したものは必然的に生

起し、したがって神の全知と人間の自由は両立不可能ではないだろうか。「認識する」とか「知る」という言葉には、その対象である事態が客観的に生起していること（したがってこの事態に言及する命題が真であること）が分析的に含意されており、全知なる神が過去、現在、未来のすべての事態（それゆえ人間の選択や行為）を認識し予知しているならば、当の選択や行為は必然的に生起し、人間の自由はありえないことになるだろう。<sup>(2)</sup>しかし、予知は予知されたものごとの必然的生起を惹き起こすような原因だろうか。認識されたことは真でなければならぬという言明は、「認識する」とか「真である」といった語の意味についての言明であり、ものごとSを認識することと、Sを記述する命題Pが真であることの間には言うまでもなくいかなる因果関係も存在しない。したがって神の予知のみから人間の自由の不存在を推論することは誤りではないだろうか。

しかし、神の全知とものごとの偶然的な生起（そして人間の自由な行為）が両立可能だとすれば、これをどのような論拠で証明することができるのだろうか。例えば、これを人間の認識作用と神の認識作用の根本的な相違によって証明できるだろうか。認識される対象の性格は認識する主体の認識様態ないし能力によって異なってくる。感覚を通じて認識する人間はすべての対象を時間と空間の枠組の中で認識するのに対して、時間と空間の外で永遠に存在する神の精神は、人間精神の観点からは過去、現在、未来に属するとされるすべてのものごとを永遠なる現在において認識する。もしそうだとすれば、たとえあらゆるものごとを神が確定的に認識ないし予知し、神によって非時間的に認識されたものごととは必然的に生起するとしても、このことは時間の中で生起するものごとのうちの或るものが偶然的に生起し、人間の行為が自由に遂行されることのさまたげにはならないと考えられないだろうか。神の予知と人間の自由の両立可能性をめぐる問題は特にポエティウスの『哲学の慰め』第五巻において詳細に論じられ、中世スコラ哲学に受け継がれていた。本論考はこの問題に関するオッカムの見解を明らかにすることを目的とするが、オッカムの見解を論ずる前にトマス・アクイナスとドゥンス・スコートゥスの見解を検討し、オッカム

の見解との差異を明らかにしたい。

(一) トマス・アクィナス

トマス・アクィナスは、神が未来の偶然事 (futura contingentia) を予知しうることを否定する論拠として次のものを挙げている。第一に、認識されうるものは真なることに限られるが、アリストテレスは『命題論』第九章で、未来の偶然事に関する命題の真理値は確定していないと述べており、それゆえ神は未来の偶然事を認識しえない<sup>(4)</sup>。第二に、現実存在に関連づけられたものだけが真理と関係づけられるが、未来の偶然事は現実存在を有しておらず、それゆえ未来の偶然事についての命題は真でありえないし、未来の偶然事についての認識もありえない<sup>(5)</sup>。更に第三に、神によって認識されるものはすべて必然的に存在しなければならない。というのも、存在していると神が予知していることが実際に存在しないのであれば、神の予知は誤っていることになるが、これは不可能である。それゆえ神が或ることを存在すると認識しているならばそれは必然的に存在する。しかし未来の偶然事は必然的には存在しないがゆえに神は未来の偶然事を認識しえない<sup>(6)</sup>。また第四に、不可能なことから論理的に帰結することはないが、もし神が未来の偶然事を予知するならば、神の認識が誤りうるという不可能なことが帰結するだろう。いま、神が未来の偶然事(例えばソクラテスは座る)を予知しているとしよう。このとき、ソクラテスは座らないことが可能か不可能かのいずれかであるが、もし不可能ならばソクラテスが座ることは必然的となり、これはソクラテスが座ることが未来の偶然事であることと矛盾する。それゆえソクラテスは座らないことが可能でなければならぬが、ソクラテスがこの能力を行使して実際に座らなかつたとしよう。このとき神の予知は誤りであつたことになるが、これは不可能である。したがって、不可能なことが可能なことから論理的に帰結することとはありえないので、神が未来の偶然事を認識することは不可能でなければならない<sup>(7)</sup>。第五に、真なる条件文の前件が必然的に真ならば、後件もまた必然的に真である。ところで「もしSがこれから生起することを神が知ってい

たならば、S は生起するだろう」は真である。というのも、知識は真理についてのみあてはまるので、もし神が S を予知していたならば、S が生起することは真でなければならないからである。しかしこの条件文の前件は必然的である。その理由は、永遠なるものはすべて必然的であり、神は自分が知っていたことすべてを永遠の過去から知っていたからである。また、前件は過去の事態に関するものであるが、過去の事態は既に起こったことであり、過去について言われることはどんなことでも起こらなかったと言うことが不可能なことだからである。したがって上記の真なる条件文の前件は必然的に真であるから後件も必然的に真であり、神によって知られることはすべて必然的だということになる。それゆえ神は未来の偶然事について知識をもちえない<sup>(8)</sup>。

神の予知と未来の偶然事の両立可能性をめぐる問題の伝統的な解決の一つは、「必然性」の二つの意味を区別することにあつた。「もし S がこれから生起することを神が知っていたならば、S は生起するだろう」という条件命題は全体として必然的である (necessitas consequentiae) が、このことは後件もまた必然的であること (necessitas consequentis) を含意しない。条件命題の全体が必然的であることは後件の偶然性を排除するわけではなく、したがって未来の偶然性、それゆえ人間の自由は保持される。しかし、トマスが挙げている上記の第五の論拠は、この種の二つの必然性の区別が問題の解決になっていないことを示している。当該条件命題の前件は過去形であり、既に生起したことは今や変更不可能であることから、前件は必然的な命題であり、この前件から論理的に帰結する後件もそれ自体において必然的である、というのがトマスの挙げる第五の論拠であつた。過去に生起したことが変更不可能であれば、上記の条件命題の前件「S がこれから生起することを神が知っていた」は変更不可能な既定の事実であり、この前提から妥当な推論によって導出される結論「S は生起するだろう」も必然的に真である。

またトマスは『命題集註解』の一節で、神の予知と偶然性は両立不可能であるという主張の根拠として次の点を指摘している。

偶然的に生起することは二つの理由からして神の認識 (cognitio) を逃れているように思われる。第一に原因 (causa) と原因によって惹き起こされるもの (causatum) との相互関係による。というのも、必然的で不変な原因から生ずる結果は必然的と思われるからである。したがって神の知識 (scientia) はものごとの原因であり、しかも不変であることから、それは偶然的なものごとの知識ではありえないと思われる。第二に、知識とその対象との関係による。というのも、知識とは確実な認識 (certa cognitio) であるから、たとえ神の知識はものごとの原因であるという上述の点を別にしても、まさに神の知識は確実であるという理由によって、当の神の知識は、知識の対象における確実性 (certitudo) と確定性 (determinatio) を要請するのであるが、偶然的なものごとはこれを排除するからである。このことは、ものごとの原因ではない我々人間の知識や、諸悪に関する神の知識においても明白である<sup>(9)</sup>。

この主張の第一の論点に対し、トマスは神の知識が事物の原因であることを認め、『神学大全』の一節で次のように答えている。

神の知識はものごとの原因であると言わなければならない。というのも神の知識とあらゆる被造物との関係は、職人の知識と工芸品の関係のようなものだからである。しかし職人は彼の知性によって仕事をするのであるから職人の知識は彼の作品の原因である。それゆえ、熱さが熱することの原理であるように知性の中の形相 (forma intellectus) が創作の原理でなければならない。しかし注意すべきことは、自然的な形相 (forma naturalis) は、それが存在を付与するものの中に内在する形相にすぎないかぎり、行為の原理を示しているとは言えない、ということである。自然的な形相は、結果を生み出す傾向を有するがゆえに行為の原理を示しうるのである。同じように知的な形相 (forma intelligibilis) も、結果を生み出す傾向がそれに伴わないかぎり、単に知性の中に存在するだけでは行為の原理を示すことはない。この傾向は意志によって与えられる。知的な形相は相反する事態に対して中立的であるから（というのも、同じ知識の中

に、相反する事態がその対象として含まれることがあるからである) 意欲 (appetitus) によってどちらか一方の事態へと決定されないかぎり、単なる知的な形相が確定した結果を生み出すことはない。これは『形而上学』に言われているとおりである。今や明らかなことは、神の存在は神の知性の働きと同一であるから、神はその知性によってものごとを生み出す。それゆえ神の知識は、この知識に意志が結びつくことによってものごとの原因となると考えなければならぬ。したがって、神の知識は、それがものごとの原因であることから通常、是認の知識 (scientia approbationis) と呼ばれるのである。<sup>(10)</sup>

更にトマスは神の知識がものごとの原因であることに加えて、それが不変であることも認めるが、神の知識がそれ自体で被造物の生成の十分条件であることを否定し、神が認識するすべてのことが必然的に生起するわけではないことを主張する。神の知識がものごとの原因であり、しかも不変であるならば、神によって認識されたものごとは神の不変な認識によって必然的に生み出され、したがって偶然的に生起する被造物は存在しえないことにならないだろうか。トマスはこの推論を次のような論法によって拒否している。

数多くの原因が相互に秩序づけられているとき、最終的な結果は、その必然性と偶然性に関して第一原因ではなく近接原因 (causa proxima) に従う。というのも第一原因の力 (virtus) が第二原因によって受け容れられるとき、それは第二原因に相応しい状態で受け容れられるからである。最終的な結果は、第一原因の力が第二原因に受け容れられることによらないかぎり、第一原因から生じることはいない。このことは木が花を咲かせることにおいて明らかである。開花の遠因 (causa remota) は太陽の働きであるが、その近接原因は植物の成長力 (virtus generativa) である。しかし開花は、たとえば太陽の働きが不変であっても、成長力が阻止されることによって妨害されることがあり

（11）  
うる。

部分的原因である太陽の作用と、二次的な部分的原因である花を咲かせる木の成長力が結合して花は咲く。しかし、たとえ太陽の働きが不変であっても木の成長力が阻止されることがある。太陽はその本性上、恒常的かつ不変的に同じ活動を行ない、太陽の働きを十分条件とする結果を何ものにも妨害されることがなく因果的に惹き起こす。しかし、太陽の働きは木の開花の十分条件ではなく、近接原因たる木の成長力が何ものかに阻止されることにより、たとえ太陽の恒常的な働きは存在していても花が咲かないことがある。したがって、木の開花のような結果は近接原因の作用が阻止されるか否かに依存し、それゆえ偶然的な出来事ということになるだろう。更にトマスは次のように述べている。

同じように神の知識はすべてのものの不変な原因 (*invariabilis causa*) である。しかし結果は第二原因の作用を通じて神の知識により生み出される。それゆえ、神の知識は太陽の運動やこの類いのもののような必然的な結果を必然的な第二原因を媒介にして生み出すが、偶然的な結果は偶然的な第二原因を媒介にして生み出されるのである。<sup>(12)</sup>

それゆえ、トマスによれば神の知識は必然的な原因ではあるが、そのみでは第二原因の活動にとって十分ではなく、神の知識の必然性は第二原因にも、神の知識と第二原因の協働によって生み出される結果にも、そのまま伝えられることはない。

次に上記の主張の第二の論点、すなわち知識の対象は現実存在する確定したものごとでなければならず、ものごとの偶然性が不確定性を意味するかが、被造物に関する神の永遠で完全なる知識は被造物の世界における偶然



性を排除するという論点については、トマスはものごとが存在論的に永遠に確定していることを認める一方で、偶然性を存在論的不確定性と同一視することを拒否し、或るものごとの偶然性をもつば当然のものごとの近接原因の潜在的な力との関係において捉える。先ずトマスは「存在すること」(esse)の三つの様態の区別を指摘することから議論を始める。

次のように言うべきだと私は答える。認識されるすべてのものは何らかの様態において存在していなければならず、少くとも認識する者自身の中において存在していなければならない。それゆえ「いかなる意味においても存在者と言えないものについては何も言明することができない」とアヴィケンナは述べている。……しかし事物の存在は三つの意味で理解されうる。すなわち、その原因によって生み出された固有の本性において (in propria sua natura ex suis principiis educta) 存在するか、何らかの原因の潜在的力の中において (in potentia alicujus causae) 存在するか、何らかの認識する者の知覚の中で (in apprehensione alicujus cognoscentis) 存在するかのいずれかである<sup>(13)</sup>。

トマスによれば人間が事物について確定的な知識をもてるのは二つの場合に限られる。一つは事物がそれに固有の本性において確定的に存在しているときであり、人間は既に現実が生起したものごとについて、この意味において確実な知識をもつことができる。もう一つは、常に同じ働きをして何ものにも妨害されることのない原因から事物が必然的に生起する場合であり、例えば科学者が太陽の軌道や日蝕についてこのような意味で確実な知識をもつことができる。

しかし、そこから多くの場合に結果が生ずるが、数は少なくとも場合によってはそこから結果が生じないような原因



が存在する。それゆえ、この種の原因においては未来の結果の絶対的な確実性 (*certitudo absoluta*) はありえないが、当の原因が一方の結果に比べて他方の結果へとより多く確定されているかぎりにおいて、ある程度の確実性が存在している。それゆえ、このような原因によつて未来についての推測的な知識が得られるのである。この知識は、原因が或る一つの結果へとより多く確定されている程度において相対的に確実なものと言える。例えば未来の健康や死についての医者の認識や、未来の風や雨についての天文学者の判断がそうである。しかし或る原因は相反する二つの出来事のそれぞれと同じ関係にあり、この種の原因においては、未来の結果はいかなる確実性や確定性を有することなく、それゆえ、その原因から二つの出来事のいずれもが生じうるような偶然事は、いかなる仕方においても認識されることはありえない。

しかし偶然事が既に事物の本性において実現されているときは、その偶然事はそれ自体において確定された存在 (*esse determinatum*) を有しており、それゆえ、それらが現実態において存在しているときは確実に (*certitudinaliter*) 認識され、このことは例えばソクラテスが走るのを見る者において明らかである。というのもソクラテスが走っているときにソクラテスが走ることは必然的だからであり、その者は確実な認識をもつことができる。<sup>(14)</sup>

偶然に生起する事態が未だ実現 (確定) していないとき (すなわち認識主体の面前に現在していないとき) 時間の中に置かれた認識主体たる人間は事態を憶測的な仕方以外では認識することができない。しかしトマスによれば偶然性は世界の存在論的な不確定性ではなく近接原因の因果性に基づいているにすぎないことから、人間と異なり神は現実<sup>(15)</sup>に時間の中で生起するすべてのものごとについて確実な知識を有している。

それゆえ神は、どの時点であろうとその本性において存在するすべてのものごとを永遠の過去から (*ab aeterno*) 知っていたのであり、それらの事物の本性を知覚に捉えることにより、そして神自身の認識の中においてだけでなく、

また何らかの原因の潜在的力の中においてだけでなく、その本性の存在において (*in esse nature*) それらが存在することを見ることによって、それらの事物を永遠の過去から知っているのである。これは次の理由からして明白である。すなわち、或るものが実在しているならば、神はそのものが固有の本性において有している存在を認識することは確かだからである。しかし、もし神が永遠の過去から、当のものが神の認識の中で、あるいは原因の潜在的な力の中で有する存在しか認識していないとすれば、神の認識は時間の連続的経過を通して達成されていくということになるだろう。ところが神はこれらのものを直視 (*visio*) による知識によって知っているとされるのである。<sup>(15)</sup>

そしてトマスは、神がどの時点であろうと世界に実在する (未来の偶然事も含む) あらゆるものごとを直視によって確実に認識していることを、神が無時間的な意味で永遠であることによつて説明する。トマスによれば、神の永遠性は神があらゆる時点で存在していることではなく、時間の外にあること、無時間的であることを意味する。

それゆえ私は次のように主張する。神の知性は永遠の過去から各々の偶然事を単にその原因の中に存在するものとしてだけでなく、その確定した存在において (*in esse suo determinato*) あるものとして見ている (*intuitur*) のである。……ボエティウスは『哲学の慰め』の最後の箇所でこれがどのようにに生ずるかを明確に説明している。なぜならば、既に述べられたように、あらゆる認識は認識者の状態に応じて (*secundum modum cognoscentis*) 存在するからである。それゆえ神は永遠であるから神の認識は永遠性の状態をもたなければならず、この状態は連続なしに (*sine successionis*) すべてが同時にある (*esse totum simul*) ということである。かくして、時間は連続的であるが、神の永遠性は同一にして不可分な今存在するものとしてあらゆる時間に現在している。同様に、あらゆる時間的なものとは相互に連続してはいるものの、神の認識はこれらのものごとを自らにとって現在するものとして見ている。神の認識との関係

では、これらのいかなるものごととも未来のものごとではなく、これらのものごとの一つは他のものごととの関係で未来のものごとである、ということである。<sup>(16)</sup>

そしてトマスは時間の外にある永遠なる神が時間内のあらゆる瞬間に対して同時的に現在する様態を、円の中心と円周上の点によって比喩的に説明している。<sup>(17)</sup> 円周上のいかなる点も他の点と同一の場所を占めることなく円周の連続性を構成しているように、時間内のいかなる時点も他の時点と同一であることなく時間の連続性を構成している。しかし円の中心が円周上のあらゆる点と同距離にあつて現在するように、神の永遠性も時間内のあらゆる点に対して等しく現在している。そしてトマスは次のように結論する。

それゆえ神は永遠で非連続的な一瞥 (intuitus) によって時間内のあらゆるものごとを見ているのであるから、神は様々な時点で存在するすべての偶然事を単に神の認識の中でのみ存在を有するものとして見ているのではない。というのも神は永遠の過去から自分かものごとを認識していること、ものごとが神の認識の中で存在していることを知っているだけではないからである。むしろ神は永遠の過去から一瞥によって個々の時間を見ており、見るだろうし、これこれしかじかのものごとがこの時点では存在し、この時点では存在しないことを見ており、見るだろう。しかし神はこのものごとを、先行する時間との関係で未来として見たり、未来との関係で過去として見るのではなく、当のものごとが現在する時間を見て、そしてその時間にもものごとが現在することを見るのである。我々人間の知性においてこのようなことは起こりえない。人間の知性の作用は様々な時間に応じて連続的なものだからである。かくして神が偶然事 (contingentia ad utrumlibet) について確定的な知識をもつことを妨げるものが何もないことは明らかである。<sup>(18)</sup>

それゆえトマスによれば神は無時間的であると同時に、神にとっては、時間の中に地位づけられるすべてのものがその確定された存在において無時間的な所与として存在している。すべてのものが無時間的に現前している神の目から見ると、前、同時、後といった時間的な前後関係は、無時間的な所与である事物の間に存在する前後関係であり、過去、現在、未来の事物の間に存在論的な身分の点で相違があるわけではない。神は各々の事物をその確定的な存在において無時間的に見ているがゆえに、これらの事物と、時間の流れにおけるそれらの位置につき確実な知識を有している。しかしこのことは無時間的な神によって確定的に認識されているものの一部が偶然事（例えば人間の自由な行為）であることの妨げとはならない。或るものごとが偶然事であるということは、そのものごとに先行する原因の中に、当のものごとを生み出す可能性と生み出さない可能性があったことを意味するにすぎないからである。神がすべてのものごとを無時間的に認識していることと、これらのものごとの一部が偶然事であることは両立可能である。

トマスによれば、人間にとって未だ実在しない未来は神にとっては現実であり、神はこれを永遠に認識している。時間には、過去、現在、未来へと直線的に流れる人間にとっての時間と、神とともに永遠で、過去、現在、未来へと流れる連続性のみられない「永遠の今」としての時間が存在する。人間の時間の中で或るものごとが人間にとって現在するとき、それはものごとが現在において実在していることを意味し、今実在しているものだけが人間にとって現在する。これに対して神にとっては、過去、現在、未来の三つの次元はすべて現在し、それゆえ現実的なものである。神にとっての現在は、人間的時間の流れの中に位置するものではなく、人間にとっての現在とは合致しない。むしろ神にとっての現在は人間の時間の流れの上にあり、この流れのすべての部分が神にとって現在する。

さて、トマスは過去に生じたものごとが確定した変更不可能な事実であり、絶対的に必然的なものごとである

ことを認めており、それゆえ過去における神の認識の不可変性を根拠とした決定論を論駁不可能と感じていた。未来のものごとについての神の予知と、当のものごとの偶然性を両立不可能と考える立場を神学的決定論と呼ぶならば、この限りでトマスは神学的決定論者だったと言えるだろう。トマスは、神が未来のすべてのものを予知していたことを認めたうえで、なおかつ未来の或るものごとの偶然性(それゆえ人間の行為の自由)を主張することはできないと考えていた。神の完全なる予知と人間の自由のディレンマを解決するためには、この種の決定論を無効にしうるような理論を提示しなければならなかった。

そこでトマスは「もしSがこれから生起することを神が知っていたならば、Sは生起するだろう」という命題が、これを言葉どおりに理解すると無意味な命題になることを主張することで、神の予知と人間の自由の問題を解決しようと試みる。未来の偶然事についての神の予知をトマスがどのように理解していたかをもう少し詳しく見るために、先ず、実在しないものごとに関する神の認識をトマスがどのように理解していたか検討してみよう。

トマスによれば、神は自己を認識することにより、自己の力によって創造可能なすべてのものごと——実在するものと実在しないものを含むすべてのものごと——を認識する。神の自己認識は完全な認識であり、神は実在する、そして実在しうるすべての被造物の第一原因であることから、第一原因たる自己自身を認識することによって自己の創造行為から結果しうる万物を認識する。<sup>19)</sup>そして神の力は無限であるから、神が自己認識を媒介して認識するものごとには既に実在するものだけでなく、未だ実在しないものごとにも含まれている。しかし実在しないものごととは、端的に実在しないものごと、純粹に可能的な存在にとどまるものごとと、過去に実在したが最早実在しないものごと、あるいは未来に実在するが未だ実在していないものごととに区別され、前者が単なる可能的な存在であるのに対し、後者はある意味で実在に参与している存在と言えるだろう。神の認識もこれら二種類の非実在者に応じて異なっている。

しかし現実には存在しないものごとの間にみられる差異に注目しなければならない。あるものごとは、今は現実に存在していないでも、過去に存在していたか、未来に存在するかのいずれかである。これらのものごとのすべてを神は直視の知識 (scientia visionis) によって知ると言われる。その理由は、神の存在 (esse) と同一である神の認識行為 (intelligere Dei) は、永遠性によって測られ、連続性なくして存在することによって時間の全体を把握することから、神の現在は時間の全体へと向けられ、したがって、どの時点であろうとあらゆる時間において存在する万物へと——ちょうど自己の前に現在する対象へ向けられているように——向けられている。これに対して別のものごとは神によって、あるいは被造物によって創られうるが、現に創られておらず、未来に創られることも過去に創られたこともないものごとである。これらのものごとに関しては、神は直視の知識ではなく単純知性の知識 (scientia simplicis intelligentiae) を有すると言われる。<sup>(20)</sup>

ここで直視の知識とは、神が自らの無時間的な永遠性において自己の前に置かれた事物の時間的な流れを「見る」ことである。トマスによれば現実世界（人間にとって過去、現在、未来に存在する世界のものごと）<sup>(21)</sup> についての神の認識はこのように「直視の知識」の形態をとる。トマスにとり、現実化したものごと、あるいは必然的なものごとのみが認識可能であるから、未だ可能態にしかないものごとを認識することは不可能である。それゆえ神は、人間にとっては未来に生ずる偶然事を永遠性の相の下に現在するものごととして直視するのである。

これに対し「単純知性の知識」は神が現実化しうるあらゆる可能世界についての知識であり、神は自己の本質と力を認識することで、可能な万物を認識する。トマスによれば神は被造物を三つの様態のもとに認識する。<sup>(22)</sup> すなわち第一は、自己の力の中に在り、自己によって創造されうるものとして、第二は時間の経過の中で第二原因から生じるものとして、第三はそれ自体で現実に存在するものとして認識する。過去、現在、未来のいずれにも存在せ

ず、純粹の可能性でしかないものは、第一の様態のもとに神によって認識され、この認識が「單純知性の知識」と呼ばれる。<sup>(23)</sup>

さて、トマスによれば神と神の認識対象は完全に時間の外に存在する。神にとってこの世に生起する万物は永遠に現実態のもとにあり、過去、現在、未来の時間的区分は存在しない。それゆえ上記の条件命題「もしSがこれから生起することを神が知っていたならば、Sは生起するだろう」の前件と後件は、それぞれ過去と未来において真とされる命題ではなく、実は神の永遠なる現在において永遠に真なる命題なのである。そして前件と後件はともに必然的に真であるが、それは神の永遠なる現在において必然的に真なのであり、後件が人間にとって未来の偶然事であることがこれによって排除されることはない。既述の如く、トマスは神の永遠性における「現在」を円の中心にたとえ、時の経過を円周にたとえながら、円周のあらゆる部分が円の中心にとって現在しているように、時間のあらゆる部分も永遠性の「現在」にとつて現在していることを主張するのである。

後にもるようにドゥンス・スコートゥスはトマスの見解を批判し、円の中心と円周の比喩が不適切であると主張する。中心から見て円周は常に現在するのに対して時間は絶えず流れゆくものであり、時間の全体が中心にとって同時に現在することはありえない。中心にとつて現在するのは「今」という時点のみであり、この点は絶えず過去へと消え去っていく。スコートゥスによればトマスの見解は時間を流れることのない静止した状態として捉える点で端的に誤っている。

しかしトマスによる円周と時間の比喩が不適切であることを別にしても、過ぎ去ったすべてのものごととは変更不可能である、という主張は本当に正しいだろうか。トマスは過去の変更不可能性を根拠にして、前記の条件命題の前件は必然的に真であると考えている。未来に生起するものごとと異なり、過去のものごとは或る種の必然性を帯びている。既に生起したものは取り返しのできないものごとであり、この意味で(覆水盆にかえらず的な)必



然性を帯びている。この必然性は論理的必然性とは異質の必然性だろうか。それとも「過去は変更不可能である」は矛盾律から導出される論理的に必然的な命題だろうか。もしそうであれば、矛盾律には拘束される神にとつても過去のものごとを起こらなかったことにするのは不可能だろう。それでは過去を変更する力を持つことが論理的に不可能であるのに対して、未来に對し力を及ぼすことは可能だろうか。中世の神学者は過去のものごととは異なり、未来に生起するものごとの一部が偶然的であることを確信していた。しかし、過去について言える必然性が論理的必然性だとすれば、未来も同じ意味において必然的ではないだろうか。過去のものごとが変更不可能だとすれば、未来のものごとに変更不可能である。過去のものごとがまさにそのようなものとして生起したように、未来のものごとにもまさにそのようなものとして生起するのであり、この点では過去も未来も変更不可能ではないだろうか。しかし重要なことは、上記のことからは過去（や未来）のものごとが必然的に生じた（生じる）ことは帰結しない、ということである。この意味において過去も未来もともに偶然的たりうるのである。

トマスは未来の偶然事を神が認識していることを否定するのは誤りであると同時に、人間行為の決定論も誤りであること、神が予知する人間行為が自由な行為であり、これについて報酬や刑罰を有意味に語りうることを認めていた。しかし神の予知と未来の偶然事はいかにして両立可能か。トマスは既に述べたような神の無時間的な直視の知識によつてこの難問を解決しようと試みる。

トマスによれば偶然事は二つの意味で理解することができる。<sup>(24)</sup>第一に事実が既に現実化しており確定しているとき、当の事実は確実で不可謬な知識の対象たりうる一方で偶然的事実でありうるだろう。或る人間の行為Sを私が直視しているとき、私の直視は完全に確定したものごとの直視であるが、この確実な直視によつてSが必然的なものごととなるわけではない。「ソクラテスが座るのを或る人が見ている事実によつて、原因と結果の秩序 (*ordo causae ad effectum*) に関わる (ソクラテスが座ることの) 偶然性が失われるわけではない。その人の目は、ソクラ

テスが座っている間、ソクラテスが座っていることを極めて確実に、そして誤ることなく見ている。というのも個々のものごとは、それ自体において存在するものとして既に確定しているからである」<sup>(25)</sup>。偶然的なものごともそれが現実化した後は、言うまでもなく最早それを阻止することはできず、現に存在する偶然事について誤りのない判断を下すことができる。第二に、我々は偶然事をその近接原因において考えることができ、この場合は二つの相反するものごとのどちらが生ずるかは未確定であるがゆえに偶然事は確定的な認識の対象とはなりえず、その認識は単に憶測的なものにすぎない。

それでは神は未来の偶然事についてどうして確実に不可謬な知識を持ちうるのだろうか。既述のように、トマスによれば神は無時間的な永遠性において過去、現在、未来のあらゆるものごとを直視しており、神は自分にとって現在するこれらのものごとについて確実に不可謬な直視の知識を有している。そして神に直視されることで、これらのものごとが偶然的でなくなるわけではない。

偶然事はそれが未来のものごとであるかぎりにおいてのみ知識の確実性と反立し、それが現在のものごとであるかぎり、このような反立は存在しない。というのも、偶然事が未来のとき、それは存在しないこともありうる (*potest non esse*) からである。したがって当のものごとが存在するだろうと推測する者の知識が誤っていることもありうる。すなわち、もし彼が未来のものごととして推測することが生起しないならば、それは誤っていることになるだろう。しかし偶然事が現在のものごとであるかぎり、現在のその時点でそれが存在しないことはありえない。それは未来において存在しないことがありうるが、このことは偶然事が現在のものごとであるかぎり、当の偶然事に影響を及ぼすことはない。それが影響を及ぼすのは、それが未来のものごとであるかぎりでのことである。それゆえ、人が走るのを或る者が見ているとき、人が走っているとの判断は偶然的であっても、その感覚の確実性からいかなるものも減じられることは

ない。それゆえ、現在存在するかぎりでの偶然事に関するあらゆる知識は確実でありうる。しかし、永遠の過去からの神の理性の一瞥 (*intuitus*) は時間の経過の中で生起するものごとの各々へと——そしてこれら各々のものごとが現在するものとして——向けられている。<sup>(26)</sup>……それゆえ、永遠の過去から神が偶然事について不可謬な知識を持つことを阻むものはないことになる。

偶然事はそれが現在において存在するとき、存在しないことはありえず、存在せざるをえない。偶然事は因果的には偶然的なものごとであるが、それが存在するときは存在しないことがありえないという意味で時間的に必然的であり、確実な知識の対象たりうる。

偶然事は事物の本性において存在するものと措定されるかぎりで神の認識と関係づけられる。しかし偶然事はそれが存在するに至った時点から、それが存在するときに存在しないことはありえない。というのも、アリストテレスの『命題論』で言われているように、存在することは、それが存在するとき必然的に存在する (*quod est, necesse est esse quando est*) からである。しかしだからといって、それが端的な意味で必然的であることにはならないし、また神の知識が誤っていることにもならない。これはちょうどソクラテスが座るのを私が見ている間は、たとえ(ソクラテスが座ることが)偶然的であっても、私の視覚に誤りがないのと同様である。<sup>(27)</sup>

偶然事はそれが現在するときには確実な認識の対象たりうることを主張した後、トマスはすべてのものごとが神の永遠性において現在し、不可謬な仕方では認識されうることを論ずる。トマスによれば永遠性と時間の流れの総体は不可分な点と連続体の関係にあり、この不可分な点は時間の連続体の外に位置づけられる。既に触れたように、

神と時間の連続体の関係は円の中心と円周の関係のようなものである。円周上のどの点もそれ自体は不可分であるが、他のどの点とも同時的には存在していない。しかし円の中心は円周上のすべての点と直接的に関係づけられている。神の永遠性は円の中心であり、時間の流れである円周上のすべての時点は同時的ではないが、永遠性は円の中心のように、円周である時間のすべての時点と同時的に存在する。この意味で、時間の内部で生起するすべてのものは神にとっては現在している。

それゆえ、時間のどの部分であろうと、その部分において存在するすべてのことは、永遠に対して現在するものとして、永遠と共に存在している。しかし、それは時間の他の部分に対しては過去ないし未来である。しかし或るものは、それが永遠なるもの全体に対して共存するときのみ永遠なるものに対して現在の（*praesentia*）共存しうる。というのも、永遠なるものは連続的に継続するわけではないからである。それゆえ神の知性は、その永遠性の全体において、時間の流れの全体を通じて生起するすべてのものを、自己にとり現在するものとして見ている。しかし、時間の或る部分において生起するものは必ずしも常に存在していたわけではない。それゆえ神は、時間の経過に従うと未だ存在してはいないものを認識していることになる。<sup>(28)</sup>

それゆえ神はものごとを連続的に過去、現在、未来として経験するのではなく、時間の流れの全体が神の目前に広がっている。しかし神はすべてのものごとを相互に同時的なものとして見るのではなく、すべてのものごととの間の前後関係を同時に見ている。<sup>(29)</sup> 神にはその永遠性において未来の偶然事をも含むすべてのものごとが現在し、直視の知識によって神に知られている。

それゆえ、神の知識の直視 (*visio divinae scientiae*) は永遠性によって測られ、この永遠性は、そこにおいてすべてが同時的であるが、時間のどの部分にも不在であることのない永遠性であることから、神は時間の中で生起するすべてのことを未来ではなく現在のこととして見ている、という帰結になる。というのも、神によって見られているものは、確かに当のものが時間的にその後にくることになる他のものにとつては未来のことであるが、時間の中にはなくその外にある神の直視にとつては、そのものは未来ではなく現在のことである。それゆえ我々は未来のことを、それが我々の直視にとつては未来のことであるから未来のこととして見る。というのも我々の直視は時間によって測られるからである。しかし時間の外にある神の直視にとつて未来というものは存在しない。<sup>(30)</sup>

人間にとって過去、現在、未来に存在するものは神にとつては現在し、神はこれらのものごとすべてを直視する。したがって厳密に言えば神は何も予知することはない。人間 X が時点 t においてはじめて S を行なうとき、神は「X は S を行なう」という命題が t において真であること、t 以前の時点では偽であったことを無時間的な永遠性のもとに知っている。無時間的な神の認識については、神は今この時点で、或ることを知っているとは言えないが、神が無時間的に万事を知っていることは今この時点で真であると言いうことができるだろう。しかし、現在のものごとについての我々の知が当のものごとに必然性を課することがないように、神の無時間的な知もものごと必然性を課することはない。

さて、神が未来の偶然事を予知しうることを否定する論拠として既に挙げられたものに對し、トマスはどのように答えているだろうか。先ず、未来の偶然事についての命題の真理値は不確定であるとの反論に對してトマスは、「偶然事はそれが未来のことであるかぎり確定していないにしても、それが自然の領域において生起するや否や確定的に真となる。神の認識の直視は、このような仕方では当の偶然事に向けられているのである」<sup>(31)</sup>と答える。この

「確定的に真となる」とは何を意味しているのだろうか。人間にとって未来の偶然事が確定的に真となるのは、それが現実に生じた後のことであり、それゆえ時間的に必然的なものとなつてからのことである。しかし、神にとつては偶然事はそれが現実に生起していなくても確定的に真であるとトマスは考えているのであるから、言うまでもなく上記の「確定的に真となる」は時間的に必然的であるという意味ではなく、「確実に認識可能である」という意味で理解すべきだろう。人間にとつて偶然事が確実に真として認識されるのは、それが現実に生起し時間的に必然的なものになつた後のことであるが、神は偶然事をそれが現実に生起する以前から確実に知っている。しかし注意すべきは、トマスにとり未来の偶然事について述べる命題を人間は確実に真であると認識できなくても、当の命題は真でありうるということである。トマスによれば、真理の対応説は命題が真理値をもつために命題の記述対象たる事態が実在することを要求するわけではない。

知性と事物のこのような合致ないし対応において、これら二つの各々が現実に存在する必要はない。我々の知性は、今は存在していなくても未来に存在するであろうものと合致しうるのである。もしそうでないと、「アンチ・キリストが生まれるだろう」と言うことは真ではなくなるだろう。それゆえ命題は、そこで述べられているものが存在しないときでも、知性の中にだけ存在する真理のゆえに真と言われうる<sup>(32)</sup>。

したがつて未来の偶然事に関する命題は、対応する事実が存在していないから真理値を欠く、と主張することはできない。ものが未だ存在しないことから、ものごとの中に真理はなくても、未来の偶然事について命題を形成する知性の中に真理がありうる。そして未来の偶然事について述べる命題が、当の偶然事が現実に生起する以前から真であるからといって、これが決定論を含意するわけではない。もっともこの種の命題を確実に真であると認

識することは、少なくとも人間にとっては不可能である。因果的に必然的に生起する未来のものが確実に真であると認識されうるのに対して、未来の偶然事はその近接原因の不確定性のゆえに、真か偽かのいずれかではあっても、確実に知られることはない。

それゆえ第一の反論に対するトマスの答は次のようなものになるだろう。未来の偶然事について述べる命題は真か偽か確実に知られることはない。もし神が時間内存在であれば、命題の真理値を確実に知ることではない。しかし無時間的な永遠性において存在する神にとって未来の偶然事は現在し、命題が真か偽か確実に認識可能である。そして神によって確実に真と認識されることは、未来の偶然事からその偶然性を奪うことはない。

次に、偶然事はそれが未来のものとであるかぎり現実態において存在しておらず、存在しないものは真理たりえないことから認識の対象たりえない、という反論に対してトマスは次のように答えるだろう。すなわち、未来（そして過去）のものごとは今の時点で存在してはいなくても、無時間的な永遠性における神の目から見れば存在しており、それゆえ神は当のものごとを存在するものとして認識する、と。そして既述のように、トマスは或る出来事についての命題が真であるためには、命題に対応する当の出来事が現実に存在しなければならないと考えてはいなかった。未だ存在していない未来の出来事（そして既に存在しない過去の出来事）<sup>(33)</sup>に関しては、当の出来事に関する真理は、命題に対応する出来事自体の中にはなく知性の中に存在する。未来の偶然事について述べる命題が真理値を持つためには、命題が述べる出来事がやがて現実に存在するようになることだけで十分である。

神によって知られることは必然的に存在しなければならないから未来の偶然事は神によって認識されえない、という第三の反論に対しては、トマスは命題によって言及されている事物の必然性（*necessitas de re*）と、命題について言われる必然性（*necessitas de dicto*）を区別すること<sup>(34)</sup>——この区別は複合的意味における（*in sensu composito*）必然性と分割的意味における（*in sensu diviso*）必然性にそれぞれ相応する——答えている。<sup>(34)</sup>「神によつ



て知られていることは必然的に存在しなければならない」という命題を、事物の必然性の意味で(分割的意味で)理解すれば、それは偽である。この場合、「神によって認識されていること」を任意の主語で、例えば「ソクラテスが座ること」で置き換えれば「ソクラテスが座ることは必然的に存在しなければならない」となるが、これは偽である。これに対して上記の命題を命題の必然性の意味で(複合的な意味で)理解すれば、「神によって知られていることが存在するのは必然的である」ということになり、これは真である。要するに、この場合は様相演算子が命題の全体を支配しており、「神によって知られていることは存在する」は必然的に真なる命題だということを正当にも述べているのである。このように理解されれば、神によって知られていることが偶然事でありうるし、決定論が含意されているわけでもない。それゆえ、もし神が或ることが存在することを知っているならば、それは必然的に存在する、という帰結にはならない。

第四の反論に対してはトマスは帰結の推論の必然性(necessitas consequentiae)と帰結されることの必然性(necessitas consequentis)の区別でもって答える<sup>(35)</sup>。「もしソクラテスが座ることを神が予知するならば、ソクラテスは座るだろう」は必然的に真であるが、だからといって「ソクラテスは座るだろう」が必然的であることにはならない。ソクラテスは座ることも座らないことも可能であるが、「もし神がソクラテスが座ることを予知しているならばソクラテスは座る」は必然的に真である。トマスによれば、神はソクラテスが<sup>t</sup>の時点で座ることを無時間的な永遠性のもとに見ており、ソクラテスが座っているのを神が見ていれば、ソクラテスは必然的に座っているのであるが、これはde dictoには真であつてもde reに真なわけではなく、ソクラテスが座ることが偶然事ではなく必然事であることを含意しない。神の視点から見れば、ソクラテスが座ることは現実化され、阻止不可能にして不可変であり、この意味でソクラテスが座らないことは不可能である。というのも、ソクラテスは座っているのであるから、同時に座らないことは不可能だということである。ソクラテスが任意のあらゆる時点において行なうことが

神の永遠性にとって現前しており、神は $t$ においてソクラテスが自由に座することを単に永遠性において見ているにすぎず、これは時間の中で神が未来の一点 $t$ においてソクラテスが座することをあらかじめ知っているという意味ではない。それゆえ神の予知と未来の偶然事は両立可能である。

更に、未来の偶然事についての神の予知が過去のものごとであるという点に依拠した第五の反論に対しては、トマスは次のように答える。<sup>(36)</sup> 或る見解によれば、「神はこの未来の偶然事を知っていた」は偶然的な未来のものごとへの暗黙の言及を含むことから必然的に真なわけではない。神の認識作用は過去のことでも、認識対象が可能態にあれば、この認識作用が知識か否かは偶然的なことである。例えば「ソクラテスが座するだろうことを神は予知していた」は、ソクラテスの行為が依然として未決定であるかぎり偶然的命題であり、もしソクラテスが座らなければ、結局のところ神はソクラテスが座することを予知していなかったことがわかるだろう。これは後述のオッカムの見解でもあるが、この見解に対するトマスの反論の基本的な前提は、もし神が時間内存在であり、このような神がソクラテスが座ること(S)を予知したならばSは必然的に生起すると考えねばならないという主張である。<sup>(37)</sup> トマスによれば神がSを予知していたことは時間の中で確定した不可変な事実、すなわち時間的に必然的な事実であり、この事実を述べた命題が未来への言及を含むことは、この事実の必然性のさまたげにはならない。神が未来のものごとを予知していれば、神は不可謬なるがゆえに、時間的に必然的な神の予知からS自体の必然性が帰結する。それゆえ上記の見解は、神によって予知された未来のものごとの偶然性を基礎づけることはない。

トマスは、神の知識は必然的であつても神によって知られたものごとSが偶然的であれば「神はSを予知する」という命題は偶然的である、という立場をも批判する。この立場によれば、神は自らが予知することを必然的に予知するが、神によって予知されることは偶然的でありうるがゆえに、「神はSを予知する」という命題も偶然的でありうる。しかしトマスによれば、「神は未来のものごとSを予知した」という命題の真理値は、Sが必然的な偶

然であるかによって左右されることはない。予知されているものとSが必然的か偶然的であるかは、命題の真理値と様相にとって無関係である。すなわち、過去形の命題(神はSを予知した)は時間的に必然的であり、ものとSの偶然性は命題の様相と無関係である。<sup>(38)</sup>

更に或る見解によれば、「神がSを予知すればSは生起するだろう」という命題の前件は必然的であるが、後件が同様に必然的なのは、それが前件を近接原因として、これによって因果的に決定されている場合に限られる。というのも前件が遠因であれば、結果の必然性は近接原因によって阻止されうるからである。しかしこの見解に対して正當にもトマスは「必然的な後件が必然的な前件から帰結するのは、原因と結果という性格によるのではなく、後件と前件との関係(ordo)による」<sup>(39)</sup>のであり、ここでは因果的必然性ではなく論理的必然性が問題になっていることを主張する。どのような真なる条件命題も、もしその前件が必然的ならば後件も必然的である。<sup>(40)</sup>そして「もしSが生起することを神が予知したならばSは生起するだろう」は必然的に真であり、この命題の前件は必然的であるから後件も必然的である。しかしこの場合、条件命題の必然性は論理的必然性であるのに対して前件の必然性は既に述べたように時間的な必然性である。したがってトマスの主張は、性格を異にする二つの必然性(命題全体の論理的必然性と、前件の時間的必然性)から後件の必然性が帰結するということになるが、この帰結はどのような意味で必然的なのだろうか。Sは未だ生起していないのであるから時間的必然性でないことは明らかである。それでは後件の必然性は単なる論理的必然性だろうか。とすれば前件の時間的必然性はどのような役割を果しているのだろうか。この点、トマスは明確に答えてはいない。<sup>(41)</sup>

トマスは「神はSが生起することを予知している」という命題が未確定な未来への言及を含むことから偶然的であることを主張して上記の第五の反論を論駁する立場を批判した後、第五の反論に対する自分自身の論駁を提示する。トマスによると「Sが生起することを神が予知するならばSは生起するだろう」の前件は予知という精神的行

為に言及しているが、後件も同じように、精神的行為とは独立に実在する対象に言及しているのではなく、予知という精神的行為に言及しているものとして理解されるべきである。この意味で、正確には「Sは生起するだろう」は未来ではなく神に現前するものとであり、それゆえ、上記の命題は「もし神がSを知っているならば、それは存在する」という趣旨で理解すべきである。第五の反論に対するトマスの返答は、神にとって予知はありえないのであるから、「神はSが生起することを予知する」という前件は偽である、ということになるだろう。しかし実際にはトマスは神の予知を明確には否定せずに、これを神の無時間的永遠性によって説明した。しかし「神はSが生起することを予知する」を「神はSの生起を知っている」という意味で理解したとしても、後者は相変わらず時間的に必然的である。過去と同様に現在も変更不可能であり時間的に必然的だからである。それゆえ、生起する結果について述べる後件「Sは生起するだろう」も必然的となるだろう。トマスはこのことを認めていた。トマスによれば、我々人間が神は未来のものごとSを知っている（知っていた）と言うとき、知識とものごととの間に時間的なずれが存在することが想定されているが、神の知識にとってはこのようなずれは存在せず、未来は存在しない。したがって、神に知られていることが存在しないといったこともありえない。というのも、「既に存在しているものが、当の時点との関係で存在しないことはありえないからである」<sup>(42)</sup>したがって、「神がものごとSを知っていればSは存在する」の前件が時間的に必然的であるのと同様に、「Sは存在する」も時間的に必然的となる。しかしトマスは現在において存在するものごとの時間的な必然性を、当のものごとの偶然性と両立不可能とは考えていなかった。「Sは存在する」は現時点で既に決定し変更不可能であることから時間的に必然的であるが、このことはSが偶然事であることのさまたげにはならないからである。

トマスにとって決定論の脅威は未来のものごとに関する命題が既にあらかじめ真であることからではなく、この命題を神が予知している（予知した）ことから生じる。というのも神の予知は過去のものごと、既に決着した変更

不可能なものであるがゆえに時間的に必然的だからである。もし神が未来の偶然事を予知したとすれば、神の知識は不可謬であるから決定論が帰結するだろう。しかし未来の多くのものは（生起するか否か）不確定であるがゆえに、この種の未来のものは不可謬な仕方では予知されえない。それゆえ時間内的な神は未来の偶然事を予知できないだろう。しかし神は無時間的な存在者であり、時間の流れの全体を超越している。時間の中で連続的に生ずるすべてのものは神の面前に現在し、神は直視の知識によって時間の流れの全体を無時間的に把握する。それゆえ神は、人間にとっては未来のものを無時間的に知っているが、神にとって無時間的に現前して神に知られているものは——現実存在するものが当の時点で存在しないことはありえないという意味で——必然的であるにしても、この必然性は決定論を含意しない。というのも神の知識は各々のものに先行せず、これらと同時的であり、近接原因に対する各々のものごとの偶然性を消し去ることなく当のものごとの生起を見ているからである。

既に見たように、神の予知と未来の偶然事の両立可能性を説くトマスの論拠の中核は時間論にあった。過去、現在、未来に存在するすべてのものは神に現前し、神は自らの永遠性において時間の流れの全体を直視する。トマスはこの事態を円の中心と円周の比喻を用いて説明した。トマスによれば、このように時間の流れの全体が神にとって現在していなければ、神は未来の偶然事について知識を持ちえない。神は自分が知る未来のものごとについての命題が真であることを、現在において存在する事実からの推論によって知るのではないからである。もし神が時間内存在であれば、神は現在において存在する原因から未来の偶然事を不可謬的に推測することはできない。神は時間の外にある存在者であり、人間にとっては過去、現在、未来のものごと、それぞれ流れる時間の中の一時点に存在するものとして、無時間的な神の目から見れば存在論的にみて同等に実在している。<sup>(43)</sup>しかし神は未来の偶然事も含めてすべてのものごとを直接的に認識すると考えてはならない。純粹現実態としての神の直接的な認識対

象はあくまでも神自身であり、神は自己自身を認識することによって自己の力と、この力が生み出せる結果を認識する。神は万物の第一原因たる自己自身を認識することによって、被造物をその本質においてのみならず、その個性性において間接的に認識する。<sup>(44)</sup>

さて、神の眼差しの前で未来の偶然事の偶然性を保持しようとするトマスの試みにとって脅威となるのは、他ならぬトマス自身の主張、すなわち神の認識はその対象の原因であり、対象が神の認識の原因ではないという主張である。

人間の理性による知識はある程度まで事物によって惹き起こされる。それゆえ、知りうるもの (*scilicet*) が人間の知識の尺度ということになる。というのも理性によってそのようなのだと判断されたことが真であるのは、そのものが実際にそのようであるからであり、この逆ではないからである。しかし神の理性はその知識によってもものごとの原因なのであり、それゆえその知識がものごとの尺度でなければならぬ。……それゆえ、事物が人間の理性に対してあるように、神の理性は事物に対してあるのである。<sup>(45)</sup>

人間の判断ないし命題はそれが実在する事物に一致するがゆえに真とされ、真なる判断や命題が実在する事物の原因ではないのに対して、時間的なものは永遠なるものを惹き起こせないことから、時間の中に存在する被造界のものが永遠なる神の認識を因果的に惹き起こすことはありえない。

知識が知識の対象となるものごとの原因であるか、知識の対象であるものごとが知識の原因であるか、あるいは両者が一つの原因によって惹き起こされるかのいずれかである。しかし、神によって知られることが神の知識の原因であ



と言うことはできない。というのも、ものごとは時間的なものであって、神の知識は永遠であり、時間的なものは永遠なるどのようなもの原因にもなりえないからである。同様に、両者は一つの原因によって惹き起こされるとも言えない。というのも、神が有するものすべては神自身であることを見れば、神の中に惹き起こされるようなものが存在することはありえないからである。したがって神の知識がものごとの原因であるということしか残されていないことになる。<sup>(46)</sup>

トマスによれば神の予知は、その予知の対象が存在することの原因である。しかしそうだとすると、神の予知が真であることを保証するものは何であろうか。トマスは真理とは認識する理性と認識対象の合致に存すること、理性の中に形成された命題は現実との対応によって真とされることを認めた<sup>(47)</sup>。しかし変化のない単純な純粹現実態たる神の理性は命題を新たに形成することはない。神は自己の本質を認識することによって万物の本質を知り、万物の本質を知ることによって、万物につき真なるものとして言明されうるすべての可能な命題を知っている。しかし神の知識がものごとの原因ならば、神によって知られる可能なすべてのものごとが現実化することにならないだろうか。これに対してトマスは特定の可能なものごとを現実化することに神の意志が同意したときにのみ神の知識は現存するものごとの原因となると述べ、これを是認の知識 (scientia approbationis) と呼んで<sup>(48)</sup>いる。したがってものごとの原因は単純なる神の知性ではなく、意志が付随した「是認の知識」ということになるだろう。とすれば神は自己が現実化しようと望む知的形相を基礎としてものごとを創造することになるが、これは現実世界についての神の知識が現に実在するものに依存しているということではないだろうか。神は自らの知性が認識する可能なすべての事態の中から意志によって特定の事態を選び、これを創造した後<sup>(49)</sup>にこの事態を認識することになるが、これは現実世界についての神の認識が当の事態の实在に依存していることを意味する。しかしまた、現実世界



のものごとの存在が神の意志によって決定されるのであれば、人間の意志の働きもその存在が第一原因たる神の意志によって決定されていることになり、これは決定論に帰着しないだろうか。この点トマスは、「我々にとって神が我々の意志の原因 (causa voluntatis) であるだけでなく意志作用の原因 (causa volendi) でもあること……意志のあらゆる働きは神の意志たる第一の意志を原因として惹き起こされること」<sup>(49)</sup>を認めていたと同時に、神が人間の意志の選択を知っており、これを決定することは当の選択の偶然性を排除しないと考えていた。

それゆえ、ものごとの原因である神の知識と、この原因によって惹き起こされるものごと自体の間には二つの媒介物 (duplex medium) が存在している。一つは神の側から、すなわち神の意志であり、もう一つは何らかの結果であるかぎりでのものごと自体の側から、すなわち第二原因である。ものごとはこの第二原因を媒介として神の知識から生じる。……したがって神によって知られたものごとは、神の意志によって条件づけられ第二原因によって条件づけられた神の知識から生ずる。これらのものごとは、必ずしもあらゆる点において神の知識に従うわけではない。<sup>(50)</sup>

未来の偶然事としての人間の自由な行為を救うために先ず第一に言えることは、神が意欲するものはすべて必然的に存在することになるが、この必然性は「仮定による必然性」(necessitas suppositionis)<sup>(51)</sup> (すなわち或るものごとが神によって意欲されるとすれば、必然的にそれは存在するだろうということ) であり、神はそのものごとと反対のことも意欲しえたのであるから、そのものごとがそれ自体で必然的ということではない。しかしこの答えは目下の論点との関係では的はずれだろう。今問題になっているのは、神にとつては或るものごとSを意欲する必然性は存在しないが、ひとたびSを意欲したら、それが生起することは因果的に決定されているということである。「ソクラテスがtの時点で座る」(p) ことを神が永遠の過去から意欲<sup>(52)</sup>しているならば、すなわちpが真であることを神が

意志しているならば、ソクラテスが<sup>53</sup>に座することは神の「是認の知識」によって因果的に決定されており、それゆえ必然的な出来事と考えねばならないだろう。

更に、神は或るものごとが偶然的に生起することを意志するのであるから、当のものごとは偶然的に生起しなければならぬというトマスの主張も、因果的必然性が関係している場合は妥当しないだろう。<sup>54</sup> 人間の可能な意志の働きのうちどれが現実化されるべきかを神は永遠に決定しており、これを知りながら当の意志の働きを因果的に惹き起こすのであるから、人間の意志の働きは神に対しては偶然的ではありえない。トマスによれば、ものごとの生起は神との関係では因果的に決定されており、それは近接原因に対して偶然的であるにすぎない。しかし、第二原因の作用も神の「是認の知識」によって因果的に決定されているのであるから、ものごとの生起は第二原因によって阻止されるがゆえに神の知識は当のものごとを必然的に生み出すことはない、というトマスの主張は妥当しないと言ふべきだろう。トマスは、神の知識は神によって知られる万物の原因であると主張することによって、被造物の世界を、神によって自由に（それゆえ偶然的に）選択されてはいるが（人間からみれば）因果的に決定された世界とみなしており、したがってトマス自身の意に反して神学的決定論に陥っているのではないだろうか。

(1) この議論の概観については C. G. Normore: 'Divine Omniscience, Omnipotence and Future Contingents: An Overview' (T. Rudavsky ed. *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht 1985) p. 3-p. 22. P. Streveter: 'The Problem of Future Contingents: A Medieval Discussion.' (The *New Scholasticism*, Vol. 47, 1973) p. 238-p. 246. C. G. Normore: 'Future Contingents' (N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg eds. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982) p. 358-p. 381. また、様相命題の〈statistical〉な解釈（すなわち、不定時制命題はそれが発話されるとき、いつでも真ならば必然的、しばしば真ならば可能的、常に偽ならば不可能な命題である、という見解）をめぐる中世哲学における議論については、S. Knuuttila: 'Time and Modality in Scholasticism' (S. Knuuttila ed. *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht 1981) p. 163-p. 257 参照。

(2) 中世の神学者の殆どは、神が被造界のすべてのものごとについて永遠で不変で確定した知識、すべての真理についての確実な認識を有する

こと、神の知識が不可謬であることを認めていた。それゆえ神が「命題Pは真である」と判断するならば、必然的にPは真であることになる。また以上のことに加えて、認識する主体と認識される客体の間には因果関係が存在すること、そして神が何ものかによって因果的に影響を被ることが論理的にありえないことを前提にすれば、神は永遠の過去から (ab aeterno) 人間の行為を含む世界のあらゆるものごとを因果的に惹き起こすことが帰結するだろう。そうだとすれば、人間の行為の自由はありえず、行為に対する道徳的責任も人間にはないことになるだろう。中世の神学者が認めているように、人間は両立不可能な複数の選択肢の一つを自由に決定することができ、道徳的責任の根拠もこのことに存するとすれば、神が因果的に惹き起こすことのない、それゆえ神によって永遠に予知されてはいない或る種のものが存在することを認めなければならぬ。また、ものごとが偶然に生起するということは、世界に存在する事態の中にSを生み出す可能性とLを生み出す可能性が潜在すること、世界に存在する事態がSとLのいずれに対しても因果的に十分な条件となっていないことを意味し、SとLのいずれをも因果的に惹き起こす可能性 (potentia ad utrumlibet) が存在することを意味している。偶然性は存在論的不確定性を意味する。世界の事態の中にSとLのいずれをも生み出す可能性がある場合、SとLのいずれかがひとたび現実化すれば、言うまでもなく現実化したものとは或る意味で必然的に存在していることになるが、未だ現実化していないかぎり、SとLのどちらも確定したものごとではない。しかし単なる信念や推測ではなく確定的に予知され認識されうるものとは確定したものごとに限られる。そして神が人間の行為Sを予知していることは、神が予知する時点から確定していること、それゆえ人間はSを自由に行ないえないことを意味するだろう。

(e) レベスの見解については H.J.M.J. Goris: *Free Creatures of an Eternal God*, Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will (Nijmegen 1996), J.P. Wippel: 'Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent' (T. Rudavsky ed. op. cit.) p. 213-p. 241, W.L. Craig: 'The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristoteles to Suarez' (Leiden 1988) p. 99-p. 126, S. Knuttila: op. cit., p. 208-p. 217) レベスの用いた De veritate 2.12.12 Le Questioni Disputate, vol. primo, la verita. questioni 1-9, testo latino dell' edizione Leonina e traduzione italiana/S. Tommaso d' Aquinanno collaborato (Edizioni Studio Domenicano 1992) 246-247 Summa theologiae 2.12.12 Summa theologiae: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries vol. 4 (Blackfriars 1964) 246-247. S. Thoma Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis mediis aevi auctoribus, curante Roberto Busa (Stuttgart 1980) 7 Vols 246-247.

(4) De veritate 2. 12. ad 1.

(5) Ibid. 2. 12. ad 9.

(6) Ibid. 2. 12. ad 4, Summa theologiae Ia. 14. 13. ad 3.

(7) De veritate 2. 12. ad 2.

(8) Ibid. 2. 12. ad 7, 8, Summa theologiae Ia. 14. 13. ad 2. 後者の神学大全の一節では次のように述べられている。「更に条件命題において、もし前件が絶対的に必然的 (necessarium absolute) であれば、後件も絶対的に必然的である。」というのも前件と後件は前提と帰結の関係にある

るからである。しかし『分析論後書』で証明されているように、必然的な前提からは必然的な帰結のみが導き出されうる。ところで次の命題は真なる条件命題である。「もしこれが生起するであろうことを神が知っていたならば、これは生起するだろう」(Si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit) というのも知識 (scientia) はただ真なることについてののみあてはまるからである。そしてこの命題の前件は絶対的に必然的である。その理由は第一にこの前件は永遠 (に真) だからであり、またそれは既に起ったこととして (ut praeteritum) 表現されているからである。それゆえ後件も絶対的に必然的である。したがって神によって知られることはすべて必然的であり、かくして神は偶然的なものごとについては知識を有してゐないことになる」(p. 46)

- (9) In 1 Sent, d.38, q.1, a.5 (vol. 1, p. 102)
- (10) Summa theologiae Ia, 14, 8 (p. 30)
- (11) In 1 Sent, 38, 1, 5 (vol. 1, p. 102)
- (12) Ibid. (p. 102)
- (13) Ibid. 38, 1, 4 (p. 102)
- (14) Ibid. 38, 1, 5 (p. 102)
- (15) Ibid. 38, 1, 4 (p. 102) また Summa theologiae Ia, 14, 9, Summa contra gentiles 1, c.66 参照。
- (16) Ibid. 38, 1, 5 (p. 102) また Summa theologiae Ia, 14, 13 参照。
- (17) Summa contra gentiles 1, 66, 8 (vol. 2, p. 17)
- (18) In 1 Sent, 38, 1, 5 (p. 102)
- (19) Summa theologiae Ia, 14, 5, De veritate 2, 3.5, Summa contra gentiles 1, 49.
- (20) Summa theologiae Ia, 14, 9 (p. 32)
- (21) 直視の知識は要するに現実世界についての神の知識であるが、トマスにおいて何故これが神の無時間的永遠性と関連づけられているのか必ずしも明らかではない。時間内的な神が過去、現在、未来のあらゆるものごとを知っている、と考えることも可能だろう。後述のようにオッカムはこのように考えていた。トマスが神の無時間的永遠性を持ち出しているのは、アリストテレス的な真理対応説、すなわち命題はその記述対象たる事実が現実を生起しないかぎり (あるいは必然的に生起しないかぎり) 真理値を持ちえないという見解を理由にしているのだろうか。真理対応説をとるかぎり、時間内的な神が未来に偶然的に生起する未存在のものごとを認識することは不可能だからである。いずれにしても、トマスは未来形の命題は神の精神において永遠に真理値をもつと考えていたのであるが、「永遠に」を無時間性ではなく「永遠の過去から」という時間的に無制限な継続の意味で理解することでも可能であり、「直視の知識」が無時間性と関係づけられねばならない根拠は不明である。あるいは、神は未来形の命題を無時間的に認識するのでないかぎり、この種の命題を真として認識できない、というのがトマスの趣旨だろうか。というのも、神が時間内存在だとすると、未来に関する神の知識は因果関係に基礎を置く推論的なものにならざるをえないのに対して、神が無時間的に永遠であれば、未来を或る意味で現実存在するものとして認識するからである。例えばトマスは次のように述べている。「あることが

未来であるかぎりにおいて、それはそれ自体においては未だ存在していないが、或る意味ではその原因の中に存在しており、これは三つの仕方である。それは原因から必然的に生ずる仕方である原因の中に存在することがあるだろう。この場合、それはその原因の中に確定的に存在を有しており、それゆえそれについてはそれがやがて存在するであろうと確定的に言いうる。更にそれは別の意味においてその原因の中に存在する。つまり、原因の中にそれを結果として生み出す傾向 (*inclinatio*) がみられるが、それが阻止されることがあるときである。この場合、それはその原因の中で確定されているが、可变的にそうなのであり、それゆえそれについてはやがてそれは存在するだろうが、完全には確定でないといふ言いうるのである。第三に、或ることはその原因の中に純粹に可能的に存在する。これは、原因から或ることが別のことよりも生ずる可能性がより大であるとは確定しておらず、それゆえ両者のいずれについてもそれがこれから存在するであろうと確定的にはどのような意味でも言いえす、ただそれがやがて存在するか存在しないかのどちらかであるといふ言いえない場合である」(*In libros perihemenias* 13, 11, vol. 4, p. 337.) したがってトマスによれば、未来の偶然事についての命題は完全な確実性をもって主張されえず、もし神が時間的な存在であれば神も未来を知ることができない。「未来のものは未だ存在していないのであるからそれ自体で知られることはないが、その原因において知られうる。すなわち、もしそれらが原因において全面的に確定されており、その結果、必然的に生起するのであれば確実性をもって知られうる。しかし、大抵のものがそうであるように、もしそれらが阻止されえないような仕方では確定されていないのであれば推測によって知られうる。そしてそれらが原因において完全に可能性としてのみ存在するのであれば、すなわち、二つのうちどちらになるかが不確定であるものごとの場合のように、一方より他方になる可能性が大きいような仕方では確定されてはいないものごとの場合には、いかなる仕方でも知られることはない。この理由は、アリストテレスが『形而上学』第九巻で立証しているように、ものごとはそれが可能態においてあるかぎり認識不可能であり、現実態にあるかぎりにおいてのみ認識されうるからである」(*In libros perihemenias* 14, 19, vol. 4, p. 338.) そしてトマスによれば必然的なものごとは、たとえそれが未来に起こることも認識されうるが、未来の偶然事はそれが生起する以前に阻止されうることから、未来のものごとして認識されることはありえない。神の認識には誤りの可能性がないのであるから、神が未来の偶然事を未来に生ずるものごとして知ることは不可能である。それゆえ、もし神が未来の偶然事を認識できるとすれば、神はそれを何らかの意味で現実のものごと、あるいは実在するものごととして認識しなければならぬ。そこでトマスは、人間にとっては未来のものごとと神の永遠性においては神の面前に現在しており、現在するものとして神により認識される、と主張したのである。もともと *Summa contra gentiles* 1, 15 にみられる *«quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus»* という一節では、永遠性を時間における不変的な永続性として捉える見解が示唆されている。<sup>22)</sup>

(22) *Summa contra gentiles* 1, 66, 8 (Vol. 2, p. 17)

(23) 単純知性の知識と直視の知識の区別に類似しているのが神の思弁的 (*speculativa*) な知識と実践的 (*practica*) な知識の区別である。*Summa theologiae* Ia, 14, 16 参照。思弁的な知識は、神に創造する意志はないが、創造可能なものとして神の力の中に存在するものについての神の知識であり、実践的な知識は神の意志によって創造される、あるいは創造されたもの、過去、現在、未来において存在する被造物についての知識である。この実践的知識は神の無時間的永遠性を前提にする必要はない。しかし、永遠性を前提としない神の未来についての実践的知

識は決定論を含意するように思われる。すなわち未来のものを神がそれ以前から認識していることをトマスは決定論的と考えていた。それゆえ、未来の偶然事の神の予知を論ずるときには、トマスは実践的知識については触れず、神の直視的知識を持ち出してきたものと思われる。

- (24) Summa theologiae Ia. 14. 13.
- (25) In libros perihemenias 14. 21 (vol. 4, p. 338)
- (26) Summa contra gentiles 1. 67. 2 (vol. 2, p. 17)
- (27) De veritate 2. 12. ad 2. (p. 310)
- (28) Summa contra gentiles 1. 66. 8 (vol. 2, p. 17)
- (29) アキナスは神の知識を「高古から下の路を通る旅人の行列の全体を一瞥で眺める者にもなぞらえている」(De veritate 2. 12, Summa theologiae Ia 14. 13. ad 3. In libros perihemenias 14. 19). 路に居て旅人の通過を見る人は「旅人を順番に継続的に見るのに対して、塔に居る人は旅人の全体を単一の瞬間において見る」。各々の旅人はそれぞれ時間の中の一つの出来事に相当し、塔に居る者が神である。「しかしわは神は、完全に同時的 (tota simul) である永遠性の頂点に位置づけられており、全面的に時間の秩序の外に存在し、神にとっては時間の経過の全体が単純な一瞥のもとに置かれよう」(In libros perihemenias 14. 20, p. 338)
- (30) De veritate 2. 12 (p. 308)
- (31) Ibid. 2. 12. ad 1 (p. 308-p. 310)
- (32) Ibid. 1. 5 (p. 112)
- (33) Ibid. 1. 5. ad 6 (p. 116)
- (34) Ibid. 2. 12. ad 4 (p. 310), Summa theologiae Ia 14. 13. ad 3 (p. 50)
- (35) Summa contra gentiles 1. 67. 10.
- (36) De veritate 2. 12. ad 7 (p. 312-p. 314), Summa theologiae Ia 14. 13. ad 2 (p. 48)
- (37) しかし「この見解に対するトマスの反論には論旨の定かでないところがある。例えばある箇所(De veritate 2. 12. ad 7, p. 312) 次のように説明されている。「しかしこの見解は無効である」というのも『これは未来のものとである』とか『未来のものとであった』と言われるとき、そのものごとの原因とその生起との関係性 (ordo) が指示されているからである。しかし、ある結果へと関係づけられている原因が阻止されることから、当の原因から結果が生じないことはありうるとしても、ある時点で当の原因が当の結果へと関係づけられていたことは阻止されない。したがって、未来のことが未来に生起しないことはありえても、それが未来のものごとではなかった、というようなことはありえない」しかし、結果が実際には生起しなくても、原因は結果へと関係づけられていたという事実が、結果の偶然性を単に述べているだけであり、今問題になっている見解がこの事実によって論駁されることはありえない。トマスの説明を有意味なものとして理解すれば、それは次のような趣旨であると思われる。すなわち、神によって予知されているものごとは、その後阻止されうることから、未来に生起するものごとではなくなる可能性がある。しかし神が当のものごとを予知したとき、それは未来のものごとであったわけであり、それゆえ「神はSを予知した」と



いう命題は時間的に必然的である。当の命題が未来に言及していることは、その時間的必然性のさまたげにはならない。というのも、未来への言及を含んでいたものが未来への言及を含んでいたことは必然的であり、たとえ未来のものが生起しないことがあってもこのことに変わりはない、ということである。

(36) De veritate 2. 12. ad 7 (p. 312)

(39) Ibid. 2. 12. ad 7 (p. 314)

(40) すなわち「*a*ならば*p*」が真であり、*p*が必然的であれば*q*も必然的である、ということである。この推論は「*P*ならば*q*」が strict implication でないかぎり妥当な推論ではない。しかしトマスは「もし*S*が生起することを神が予知したならば、*S*は生起するだろう」を必然的に真なる命題と考えていることは明らかである。

(41) Summa theologiae Ia 14. 13. ad 2 ではトマスは後件は前件と同じ必然性を帯びると述べ、De veritate 2. 12. ad 7 では、後件はそれが前件から帰結する仕方において絶対的に必然的であると述べている。

(42) Summa contra gentiles 1. 67. 9 (vol. 2, p. 17)

(43) Summa contra gentiles 1. 67. 3. 9 (vol. 2, p. 17) 「偶然事は、その原因が当の偶然事が生ずることも生じないこともありうるような仕方である。……偶然事が存在しないことがありうるか否かという問いが提起されるような意味で、このものは非存在として神に認識されている」と述べることはできない。むしろそれは既にその実在において直視されたものとして (ut iam in sua existentia visum) 神により認識されていると言えるだろう。そうであれば、上述の問いを提起する余地はない。というのも既に存在しているものは、その時点において非存在ではありえないからである」要するに、近接原因から分離させて考察すれば、偶然事も必然事もその存在において異なることはなく、両者ともに「存在すると同時に存在しない」といったことはありえず、ただ存在するしかありえない。「我々にとっては未だ存在していないものについて、神は当のものがそれらの原因において有する存在 (esse quod habent in suis causis) のみならず、神の永遠性がその不可分性においてあらゆる時間に現前しているかぎりにおいて、それらがそれ自体において有する存在 (illud quod habent in seipsis) をも見ているのである」(Summa contra gentiles 1. 66. 11, p. 17)

要するにトマスによれば、未来の偶然事は近接原因から必然的に生ずることなく、我々にとっては不確定な未来のものとであるにもかかわらず、神にとってはそれ自体で存在しており、そのようなものとして神に知られている。「しかし神はすべての偶然事を、それらの原因において存在するものとしてのみならず、それらの各々がそれ自体で現実態にある (ut actu in seipso) ものとして認識している。そして偶然事は連続的に現実態になるといえ、神は我々のように偶然事をその実在において連続的に認識するのではなく、すべてを同時に認識する。というのも神の認識は、神の存在と同様に永遠性によって測られるからである。すべてが同時に存在する永遠性は全時間を囲んでいる。……それゆえ時



間の中で存在するすべてのものは神にとっては永遠に現在し、それは或る人々が言うように、ものごとの本質 (rationes) が神にとって現在するという理由だけでなく、神の直視はものごとが自己の眼前に存在するものとして永遠に万物へと向けられているという理由にもよるのである」(Summa theologiae Ia 14. 13. p. 46-p. 48) というのも「神は (未来の偶然事を) それが存在する以前から現実態において存在するものとして (prout sunt actu in suo esse) 直視しているのであり、我々がある未来のものごとを認識できるときのように、単に未来において存在するようになるものとして、そして単にその原因の中に潜在するものとして見ておくわけではないからである。偶然事は、その原因の中に潜在する未来の存在たるかぎりでは、それにつき確実な認識が可能であるような仕方でも一方へと確定されているわけではないとしても、現実態において存在するものとしては、既に一方へと確定されており、それにつき確実な認識をもつことは可能である。……というのも神の永遠性は時間の経過全体と現時的に (praesentia) 接触し、時間を超越しているからである。それゆえ我々としては、神はその永遠性において時間の流れを認識していると考えてよいだろう。これはあたかも高台の頂上に立つ人が通行人の通過の全体を同時に一瞥するのと同様である」(Compendium theologiae I. 133. vol. 3. p. 614)

しかし以上のことは神が被造物の世界に対して直接的な知識を有しているという意味に理解されてはならない。トマスによれば神は自己自身以外のものについて直接的な認識をもちえない。(例えば Summa theologiae Ia. 14. 1-5. De veritate 2. 1-5 参照) 神の認識作用は不変で単純な純粹現実態として神自身以外のいかなるものによっても現実化されない。もし認識対象が神の認識作用を惹き起こすことになれば、神の理性は人間の理性と同じように可能態にあることになるだろう。それゆえ神の認識作用の直接的な対象は神の本質であり、神は自己の本質を知的形相として自己自身を認識する。人間理性に関して言えば、能動理性が感覚的印象から普遍的形相を抽出し、この普遍的形相を可能性が受け容れて認識が形成され、理性は可能態にある知者、対象は可能態にある知られるものとして存在するが、変化のありえない自己充足的で単純かつ純粹な現実態たる神には、このような区別は存在せず、神においては理性、認識対象、認識手段 (知的形相、認識作用は同一である)。

(44) 永遠性における神にとって万物が現在していることは、神の理性に内在するアイデアが神に現在しているという意味に理解されてはならない。神は自己自身を直接的に認識することを媒介にして被造物を間接的に認識するが、神の間接的認識の対象は個々の個物ないし出来事であって、個物の模範となるアイデアではない。

(45) Summa contra gentiles I. 61. 7 (vol. 2. p. 15)

(46) De veritate 2. 14 (p. 330) またトマスはオリゲネスに答えて次のようにも述べている。「神はあるものごとを、それがこれから存在するようになるがゆえに予知する」という彼の言明は論理的な推論における原因の意味で理解すべきであり、存在を生み出す原因の意味で理解されてはならない。というのも、もし或るものごとがこれから存在するようになるならば、神はそれらを予知することが論理的に帰結するが、これから存在するようになるものごとが神の知識の原因ではないからである」(Summa theologiae Ia 14. 8. ad 1) トマスによれば「或るものごとが S が生起するだろう」(p) と「神は S を予知している」(q) は相互に論理的に含意しあうが、更に q は p の存在論的原因でもある。もっとも、神の永遠の知識がどうして時間的なものによって因果的に惹き起こされえないのかは必ずしも明らかではない。というのも時間的なものは神の永遠性において神に現前しているからである。

- (47) Summa theologiae Ia 16, 2, 7.
- (48) ハ〇ペーン参照。
- (49) Summa contra gentiles 3, 2, 89, 5-6.
- (50) De veritate 2, 14, (p. 322)
- (51) Summa contra gentiles 1, 85, 5-6, 推論の必然性を意志の観点から表わしたものが仮定の必然性である。
- (52) トマスにおける〈ab aeterno〉という言葉は「永遠の過去から」と訳してきたが、厳密に言うところトマスの永遠性は無時間的であるから、正確な訳とは言えない。しかし「永遠に」では〈ab〉のニュアンスが出ないので「永遠の過去から」と訳すことにした。つまり人間にとっては永遠の過去からという意味である。
- (53) Summa contra gentiles 1, 85, 2, 4, またトマスは、神が第一原因として人間の自由な行為を惹き起こすこと、神が自由な行為の原因であることは行為からその自由な性格を奪うことがないことを主張する。(Summa theologiae Ia 83, 1)
- (54) 私が罪を犯すとき、神の創造行為はこのことの十分条件であるか、単なる必要条件であるかのいずれかである。十分条件であれば神はそれを予知しうるが、罪を犯す私の選択がどうして自由なのか不明である。必要条件であれば私の自由は保たれるが、必要条件のみの認識がなぜ予知になるのか不明である。トマスは前者の立場を採用して神の創造行為が私の行為の十分条件であることを主張すると同時に、私が罪を犯さないことができること(すなわち他行為可能性)は、私が自由に罪を犯すことの必要条件ではないと考え、たとえ神が私が罪を犯さざるをえないようにしても、私の罪が私の自由な選択たりうることを主張する。善き天使は罪を犯すことができないとしても自由意志を有している。(Summa theologiae Ia 62, 8) しかし、神の働きによって他行為可能性が消失したとき、それは因果的な必然性を意味しないだろうか。

## (二) ドウンス・スコートウス

スコートウスは未来の偶然事と神の予知の関係をアイデアの観念によつて説明する立場を拒否した<sup>(1)</sup>後、トマスに代表される見解を次のように解説する。

未来の偶然事についての神の確実な認識を次のような仕方では提示する別の見解が存在する。(この見解を支持する)人々は、万物がその現実的存在において永遠に神にとつて現在すると主張する。というのも、時間および時間の中で流れるものが、ちょうど棒が川の中央に固定されたときに棒が川の全体にとつて現在するような仕方では永遠に現在す

る、といった想像をすべきではない、と彼らは主張するからである。つまり棒は川の諸部分に現在するがゆえに川の全体に連続的に現在するからである。しかし永遠は時間の全体と、そして時間の中で流れる万物と同時的に存在し、このことから時間の全体と時間の中で連続的に存在するものは永遠に対して現在する (praesens aeternitate) のである。例えば永遠が円の中心で、流れる時間の全体が円周だとしよう。このとき円周は永続的に動き、その部分が他の部分に引き続くにしても、中心との関係では同じ状態にとどまっている。彼らはまた別の例として、家の屋根の上に立つ人の例を挙げている。

この見解を支持するために彼らは次のように主張する。もし永遠ないし神が、流れる時間の全体と同時的に存在していないならば、神は無限大 (immensus) でないことになるだろう。これはちょうど、神が空間のあらゆる部分に同時に遍在しないならば、無限大でないのと同様である。それゆえ、神は時間の全体と同時に存在している。かくして時間の中で連続的に存在するものは、これらの現実的存在において神と永遠にとって同時に現在しているのである。

更に永遠は時間全体と同時に存在し、今存在する時間における「今」 ('nunc temporis) を超越している。しかし、これは永遠が他の時間における「今」と同時に存在しているからに他ならない。(そうでないと永遠は超越していないことになるだろう) この理由により、永遠は他の「今」と同時に存在し、そしてあらゆる「今」と同時に存在していることになる。<sup>(2)</sup>

スコットゥスはトマスの見解を以上のように要約した後で、この見解に対する批判へと向かう。

もし未来のあらゆるものごとがその現実的存在において神に対し現在するならば、神が新たに何らかのものごとを生み出すことは不可能だろう。というのも、その現実的存在において神に対し現在するものとして対置されているものごととは、生み出されたものとして神に対置されているのであり、生み出されるべきものとして対置されているのではない

からである。(というのも、後者の場合であれば、それは神にとって現在するものとして対置されることはないからである) それゆえ、もし未来の偶然事とその現実的存在において神に対置されているならば、神は同一のものを二回生み出すことなくして未来の偶然事を生み出すことはないだろう。<sup>(3)</sup>

スコートゥスによれば、神の永遠性に対してものごとが現在しうるのは、これらのものごとが完全な意味で現実的なものごとであるときに限られ、そして時間的に現在のものごとのみが完全な意味で現実的なものごとだとすれば、万物は現在の時点で完全な意味で現実的なときにのみ神の永遠性に対して現在すると言われうる。しかし、或る時点で現実化しているものごとが後の時点で初めて現実的に生み出されることは論理的に不可能であるから、もし神の永遠性に対して万物が現在していれば、いかなるものも未来において現実に生み出されることはありえない(神はいかなるものも新たに生み出すことがありえない)という不合理な結論が導き出され、また、或る現実的なものごととは未来に初めて現実化されるとすれば、そのものごととは二回現実化されるという不合理な結論が導き出されてしまう。したがってスコートゥスによれば、未来の偶然事は神の永遠性にとって現在するということトマスの見解は自己矛盾しているがゆえに、神の全知と未来の偶然事(人間の自由な行為)を両立化させるための正しい見解とは言えない。

更にスコートゥスはトマスが援用する円の中心と円周の比喩についても、時間内に存在する万物が神の永遠性にとって同時に現在することを示すための適切な比喩ではなく、むしろトマスの意図に反する事態を示していることを主張する。

円の中心と円周に関する別の例については次のように反対のことが結論されと言うべきである。というのも直線が

引かれ、その一端が中心となり、別の一端が——数学者の想像に従って——回転し、かくしてそれが静止したものを背後に残すことなく、ただ流動する円周だけを惹き起こすならば、この円周の全体が一つの時点で同時に存在することはありえないのであるから、中心が円周全体と同時に存在することはない。時間についても同様である。時間のいかなるものも、或る瞬間以外には存在しない。それゆえ時間は連続的に流れるにしても、それが全体として永遠に対して同時に存在することはない。したがって時間は静止した円周ではなく流動する円周であり、時間における今でないかぎり、永遠に対して現在することはない。……また他方で次のように主張されたとき、すなわち「時間の全体が同時に存在するならば、永遠性の単一の今 (*unum nunc aeternitatis*) は全時間を包含することになる。それゆえ、時間の全体が同時に存在することはないという事実によって永遠の無限性が縮小することがないのであるから、永遠性は全時間を包含していることになる」と主張されたとき、この推論は妥当しなまい言うべきである。というのも、仮に今存在する宇宙とは別の宇宙が存在したならば、神は現実の宇宙とは別の後者の宇宙においても遍在しており、「それゆえ神は、存在しないこの別の宇宙にも今存在していることになる」という推論は妥当しないからである。したがって、神が時間の全体とともに存在してはいない理由のすべては、実在的な関係が欠如していること、他方の関係項——すなわち未来の時間——の存在が欠如していることに存する<sup>(4)</sup>。

この一節でスコートウスが要するに言おうとしているのは、時間の全体が或る同一の時点において同時的に存在することは論理的に不可能である、ということである。未だ存在していない時間や、未だ存在していない宇宙が仮に存在することになれば、神はこれらの時間や宇宙においても現実存在するという命題は真であっても、このことから神の永遠なる今が（人間にとって）流れる時間のすべてを包含しているという結論が導出されるわけではない。神の永遠の今と時間の全体とを二つの関係項としたとき、未来の時間という他方の関係項が現実存在しない

のであるから、神の永遠の今が時間の全体と同時に存在することは論理的に不可能である。

スコートゥスによれば神の永遠性に対して現在しうるものは現実に存在するものに限られ、現実に存在するものは現在の時点で存在するものに限られるがゆえに、時間の中で存在する被造物のうち神の永遠性に対して現在しうるものは、現在の時点で存在するものに限られる。<sup>(5)</sup> それゆえ、未来に偶然的に生起するものごとを神が確実に認識していることを、当の未来のものごとが神的永遠性にとって現在しているという偽なる命題を根拠にして説明することはできない。

しかし、これはトマスに対する有効な反論にはならないだろう。というのも、人間にとって時間の中で生起する過去、現在、未来のすべてのものごととは神にとっては確定された存在形態において無時間的に存在するというのがトマスの主張だからである。したがって、神の永遠性はすべての時間に対して現在し、あらゆる被造物は確定された存在形態において神に対し現在しているとトマスが主張するとき、トマスは神と被造物が時間の中で相互に現在していると主張しているのではなく、神の永遠性を無時間性として、時間の流れの外にあるものとして理解しているのである。トマスはスコートゥスと同様に、すべての時間が一つの時点で同時に存在することは言うまでもなく論理的に不可能であると考えたはずである。しかし神が無時間的であるという意味で永遠なる存在者であるならば、永遠なる神が過去、現在、未来のあらゆる時間に対して現在するというトマスの見解には、スコートゥスが指摘するような矛盾はみられない。確定された存在形態におけるものごとに対して神の永遠性が現在しうるのは、これらのものごとが完全に現実化しているときに限られることをトマスもスコートゥスと同様に認めている。両者の見解の対立は、完全に現実化しているものとは何かという点に関する解釈の相違に由来する。スコートゥスによれば、時間の中で生起するものの中で現在の時点において存在するものだけが完全に現実化し、永遠は現存するものごととのみ共存するのに対して、トマスは、時間の中で生起するものはすべて神の無時間的な永遠性にとって確定

した存在形態において現実化していると考え、これら現実化したものについて神の確実な認識が可能であることを主張しているのである。

更にスコートゥスは、ものごとのうちの或るもの（例えば人間の行為）が偶然に生起することを近接的な第二原因によって説明するトマスの論法を批判する。トマスによれば神はすべてのものごとについて不変で確定的な知識を有しているが、だからといってすべてのものごとが必然的に生起することにはならない。世界に生ずる或るものごとが偶然的に生ずることは明らかであり、トマスはこれらのものごとについての神の確定的認識を保持する一方で、偶然性を近接原因と関係づけて説明する。これに対してスコートゥスは次のように反論する。

もし第一原因がそれに近接する原因を必然的に惹き起こし動かすならば、そして第一原因が後者の原因に対して必然的な関係を有しているならば、この第二原因は、それが動かし惹き起こすものを必然的に動かすことになる。というのも第二原因は第一原因によって動かされないかぎり、動かすことはないからである。それゆえ、第二原因が第一原因によって必然的に動かされ、惹き起こされるのであれば、それは他のものを必然的に動かし、そして生み出されるべき結果へと至るまでそのような仕方ですつと続けられることになる。かくして諸原因の全秩序はものごとを動かすことにおいて必然的なものとなるだろうし、その結果、これらの原因はいかなる結果も偶然的には生み出しえないことになるだろう。したがって、もしものごとの中に偶然性があるとすれば、第一原因は第二原因を偶然的に動かすか、あるいは結果を偶然的に動かし、それゆえ偶然性が第一原因の作用から生ずるようでないかなければならない。かくして、もし万物が第一原因との関係で必然的なものとすれば、いかなるものも偶然的に生ずることはないだろう。<sup>(6)</sup>

スコートゥスによれば、第一原因たる神が必然的に第二原因を生み出し、第二原因は第一原因によって動かされ



ないかぎりいかなる結果をも惹き起こさないのであれば、第一原因の必然的作用は下位の諸結果にまで波及し、第二原因に引き続くすべてのものごとは必然的に惹き起こされることになる。そうだとすれば、第一原因が第二原因を必然的に惹き起こすことを認めたくえて或るものごとの偶然的な生起をその近接原因によって説明するトマスの見解は論駁されたと言えるだろう。偶然的に生ずるものごとが世界に存在することを認めるかぎり、神たる第一原因自身が直接的に結果を偶然的に生み出すことを認めなければならない、というのがスコートウスの結論である。

更にスコートウスは「神の中で、神がそれによつて存在者を偶然的に動かすところのものは何か」を問ひ、それが神の理性ではなく意志であることを主張する。「神の理性は、神の意志作用に先行して自らが認識するすべてのことを必然的かつ自然的に認識する」がゆえに、理性においては相互に矛盾する二つの事態に向けての偶然性(contingentia ad opposita)は存在しない。神の理性の認識対象は必然的であると同時に神の理性がこの対象を認識することも必然的である。神の理性は相互に矛盾する事態をも含めてすべての事態を中立的に認識するだけであれば、この認識は実践的知識(scientia practica)ではありえず、理性によつて認識された可能な事態のうち特定のものを現実<sup>(11)</sup>に創造するのは神の意志である。したがつて世界に存在する偶然性の根拠は神の理性ではなく意志に求められるべきである。

偶然性が神の自由な意志に由来することを指摘した後、自由意志と偶然性の関係をより明確にするためにスコートウスは偶然性の二つの意味を区別する。

偶然性および可能性の一つの形態は、意志が連続的に異なった対象へと向う場合である。この可能性および偶然性は意志の可変性から帰結する。そして可能性のこの意味によつて、例えば「白いものは黒くありうる」(album potest

esse nigrum) のように、反対で対立した名辞から構成される可能性の命題が識別される。そして、分割的意味で (sensu divisionis) 理解したときこの命題は真である。つまり、「a の時点で白いものは b の時点で黒くありうる」(album in a potest esse nigrum in b) のように、名辞がそれぞれ異なる時点で可能性をもつものと理解されるかぎりでは、命題は真である。それゆえ、この可能性は連続性から由来する。このような意味で「彼を愛する意志は彼を憎みうる」(voluntas amans illum, potest odire illum) もまた分割的意味において真である。<sup>(12)</sup>

ここで言われている意味での偶然性は意志の可変性 (mutabilitas) に由来する偶然性であり、この偶然性においては、反対の二つの名辞から構成される可能性の命題は、一つの名辞が一つの時点と関係づけられ、他の名辞が後の他の時点と関係づけられた場合にのみ (つまり、命題を二つの命題の連言として分割的意味で理解した場合にのみ) 真である。

しかし意志の可変性に基づくこの種の偶然性は単一で不可変の神の意志にはあてはまらない。神の意志は自由であるから反対する二つの対象を生み出しうるが、時間の経過の中で変化することはありえない。それゆえ神が a の時点で S を意志し、b の時点で T を意志することはないが、単一かつ不変の意志をもつて a の時点での S と b の時点での T を同時に意志しうる。神の自由な意志に対応する偶然性および可能性は、神の意志の論理的な力 (potentia logica) なし論理的可能性 (possibilitas logica) に基づく。<sup>(13)</sup>

しかしこの論理的可能性は、それによって意志が連続的に作用するような可能性ではなく、意志が同一の時点で作用する可能性である。というのも意志が一つの意志作用を有しているまさに同一の瞬間において、それと反対の意志作用を有しうるからである。例えば意志が一つの瞬間にだけ存在すると仮定したとき、この瞬間に意志が或ることを意欲し

たならば、このとき意志は連続的に意欲し、そして意欲しないというようなことはありえないが、それが a を意欲する当の時点において a を意欲しないことが可能である。というのも、まさに当の瞬間において意欲することは意志自体の本質には属していないし、意志の自然的属性 (*passio naturalis*) でもないからである。したがってそれは意志から偶然に (*per accidens*) 生じていることになる。しかし、或る偶然的偶有性 (*accidens per accidens*) と反対の偶有性<sup>(14)</sup>が何らかの瞬間において意志主体と矛盾することはなく、それゆえこの瞬間に a を意欲しないこともありうるのである。

意志と意志作用 (およびその対象) の間に本質的關係が存在せず、両者の關係が偶然的であれば、或る時点で或る対象を意欲する意志は、同一の時点で当の対象を意欲しないことが可能である。そして意志のこのような論理的可能性に対応しているのが意志の現実的な力 (*potentia realis*) である。

そしてこの論理的可能性に対応するのが現実的な力である。というのも、あらゆる原因は結果に先行すると理解されるからである。かくして意志は、意志作用を行なう当の瞬間においてその意志作用に自然において (*natura*) 先行し、意志作用に対して自由な状態にある。それゆえ意志が意志作用を行なう当の瞬間において、当の意志は意志作用を行なうことに対して偶然的な關係にあり、意志作用を行なわないことに対して偶然的な状態 (*habitus*) にある。この理由は、意志が自ら欲することに對し先ずはじめに (*prins*) 偶然的な状態にあつたからではない。というのも、その時点では意志は原因でなかったからである。むしろその理由は、意志が或る意志作用を生み出す原因となつてゐる今の時点において、当の意志はその作用に対して偶然的な状態にあり、かくして「a の時点において意欲しつつ、a の時点において意欲しないことが可能である」(*volens in a, potest nolle in a*) 点に存する。しかし、この命題は複合 (*compositio*) と分割 (*divisio*) に分けて理解されねばならない。それは複合的な意味においては偽である。つまり述語が可能性の演算子 (*nota possibilitatis*) とともに「a において意欲する意志」全体に帰せられると理解した場合に、

それは偽である。しかし分割的な意味においては、その命題は真である。その理由は、反対のことがそれぞれ異なった時点で理解されるからではない（これが意味をもつのは行為が継続しているときである）。上記の命題が分割的な意味で真であるのは、そこには二つの命題が存在しているからである。この命題は黙示的に二つの命題を含んでいる。すなわち、一つの命題において意志に関し一つの意志作用が言明され、もう一つ別の命題において絶対的な意味で理解された意志に関し反対の意志作用が可能性の演算子を伴って言明されている。このときの意味は、「意志はaの時点において意欲している。そして意志はaの時点において意欲しないことが可能である」ということであり、この命題は真である。なぜならばaの時点において意欲する意志は意志作用を自由に行なっているからであり、この意志作用は意志の属性 (passio) ではないからである<sup>(15)</sup>。

スコートゥスによれば意志は同じ瞬間にSを意欲することも意欲しないことも（Sを意欲することも $\bar{S}$ を意欲することも）可能であり、これが意志の現実的な力である。意志のこの力は具体的な意志作用の原因であるが、意志と意志作用の間の因果関係は、意志が意志作用に時間においてではなく自然において（あるいは構造的に）先行するという意味で理解されねばならない<sup>(16)</sup>。そして、意志はSと $\bar{S}$ を同時に意欲しうるといふ命題は、「Sを意欲している意志が同時に $\bar{S}$ をも意欲する」という論理的に矛盾したことが可能だといふ意味ではない。このことをスコートゥスは命題の複合の意味と分割の意味を区別しながら説明している<sup>(17)</sup>。

或る瞬間においてSを意欲する人間の意志はSを意欲しないことも可能であり、具体的な意志作用 (volitio) に自然において先行する意志 (voluntas) は、当の意志作用を行なわないことも可能である。そして人間の意志に関しては、意志は或る瞬間において意志作用に自然的に先行するだけでなく、時間の継起の中で先行している。意志作用から生じる結果の偶然性はこのような意志の他行為可能性に基礎づけられる。同じことは神の意志についても

言えるだろう。しかし神の意志は永遠に単一かつ不変であるから、内的に作用するかぎりでの意志 (*voluntas in quantum operativa ad intra*) が、産出的 (*productiva*) であるかぎりの意志に時間的に先行することはなく、「単一の意志作用によって石が存在することを永遠において意欲し、また、石が存在しないことを永遠において意欲できるか石が存在することを意欲しないことができる。それゆえ内的に作用し結果に先行するかぎりでの神の意志は対象を産出することも産出しないことも可能である。」人間の意志が或る瞬間に S を意欲することも意欲しないこともできるように、神の意志は永遠の同一の瞬間において (*in eodem instanti aeternitatis*) S を意欲し産出することもしないことも可能であり、「永遠の瞬間において石の存在を意欲する神の意志は同じ瞬間において石の存在を意欲しないことが可能である」という命題は分割的な意味で理解されれば真である。<sup>(18)</sup>そして世界に存在するものごとの偶然性は神の意志のこのような可能性を根拠にしている。神によって産出されたものごとは産出されないこともありえたという意味で偶然的なのである。

次にスコートゥスは以上の見解に対する三つの反論を挙げ、これら各々の反論を拒否している。第一の反論は、「存在するすべてのことは、それが存在するとき、必然的に存在する。」(*Omne quod est, quando est, necesse est esse*) というアリストテレスの『命題論』第九章の言葉に依拠したものであるが、<sup>(19)</sup>この反論に対しスコートゥスは次のように答えている。

第一の反論に関しては、我々は「存在するすべてのものは、それが存在するとき、必然的に存在する」という命題につき、複合的な意味と分割的な意味を区別しなければならない。これは「もし或る人間が走るならば、動物が走ることは必然的である」(*animal currere, si homo currit, est necessarium*) という命題についてと同様である。複合的な意味でとれば、この命題は定言的な真なる命題であり、推論の必然性 (*necessitas consequentiae*) を示し、その意味は

「或る人間が走れば動物が走る、は必然的である」ということである。この場合、「或る人間が走れば動物が走る」が必然的なのである。これに対して分割的な意味では、「もし或る人間が走れば、動物が走ることは必然的である」ということになり、この場合、命題は仮言的な偽なる命題であり、その意味は、もし或る人間が走れば、動物が走ることは必然的だということであり、これは帰結することの必然性 (*necessitas consequentis*) を示している。今問題になっている命題についても同様である。この命題は複合的な意味では真であり、共在の必然性 (*necessitas concomitantiæ*) を示しており、その意味は、存在するすべてのものは、それが存在するとき、存在するのは、必然的である (*omne quod est quando est, necesse est esse*) ということであり、「すべてのものは、それが存在するとき存在する」が必然的であること (*esse necessarium 'omne esse quando est'*) を示している。しかし、分割的な意味でとれば命題は偽であり、「存在するすべてのものは、それが存在するとき、それが存在することは必然的である」(*omne quod est, quando est, necesse est esse*) というように共在するものの必然性 (*necessitas concomitantis*) を示し、その意味は、「存在するすべてのものは、それが存在するとき必然的に存在している」ということであり、これは偽である。なぜならば偶然事はそれが存在するとき必然的に存在してはいないからである。しかし、今問題になっている命題では、a の時点で何か或るものを意欲する意志は、絶対的な意味で、a の時点でそのものを意欲しないことが可能だということであり、ここでは何らかの共在の必然性が意味されているわけではないので、反論は正鵠を射ていない。<sup>(20)</sup>

更にスコトウスは第二の反論を次のように説明する。<sup>(21)</sup> いま、「あなたはローマにいる」という偶然的命題 P が a の時点で偽であるとしよう。このとき、「あなたはローマにいる」という当の命題 P は同じ a の時点で真でありうると主張されたならば、それは「あなたはローマにいる」という命題を同じ a の時点で真なる命題にすることができるということである。このことが起こりうるのは、運動 (*motus*) か変化 (*mutatio*) によるしかないが、一つの瞬間に運動や変化は存在しえず、したがって P が偽であると同時に P が真でありうる、といったことは不可能で

ある。或る時点で  $p$  が偽であり、或る時点で  $p$  が真でありうるとき、前者と後者の時点は同一の時点ではありえない。同じように「意志は  $p$  を意欲する」と「意志は  $p$  を意欲しないことが可能である」が同一の時点とともに真であるようなことはありえない。

この第二の反論に対するスコートゥスの返答は極めて単純であり、反論が前提としている「命題  $p$  が或る時点で真であり、或る時点で偽でありうるならば、これら二つの時点は同一でありえない」という規則 (*regula*) を端的に否定し、「あなたがローマにいることが  $a$  の時点で偽だとしても、それは  $a$  において真でありうる。これは、意志が  $a$  において或ることを意欲しても、 $a$  においてそれを意欲しないことができるのと同様である」と主張する。

第三の反論は次のように主張する。

更に、 $a$  の時点において或ることを意欲する意志が、 $a$  においてそれを意欲しないことが可能ならば、このとき、そのような力は意欲する行動と同時に、それより先に存在しているかのどちらかである。しかし、行為と同時にではありえない。というのも、そうだとすると同一の時点で反対のことが存在することになるからである。それゆえ、それは行為に先行する能力である。ところが、これは偽である。なぜならば、いかなる力も  $a$  の時点でその行為に先行することとはありえないからである。そうだとすると、 $a$  は分割可能となり、不可分の瞬間でなくなってしまうが、これは反対のことが前提とされているからである。<sup>(22)</sup>

現実には  $p$  を意欲することと、 $p$  を意欲しない力 (*potentia*) とが同一の瞬間に存在しえないことを論拠にしたこの反論に対してスコートゥスは次のように答える。



力(可能性)は行為に対し時間的に先行しているわけではなく、行為と同時に存在するわけでもない。それは行為に対し自然において先行しているのである。というのも原因は、それが自由かつ偶然的に結果を惹き起こすとき、その結果に自然において先行しているからである。そして原因が結果を惹き起こすその瞬間において、それは結果を偶然的に惹き起こす。なぜならば、もし原因が当の瞬間において偶然的に惹き起こさないとすれば、それはそもそも偶然的に惹き起こすことはないからである。というのも、このとき原因は他の瞬間において偶然的に惹き起こすこともないからである。<sup>(23)</sup>

第三の反論に対するスコートゥスの返答は、意志それ自体と意志の現実的な働きを時間的な継起において捉えることを拒否し、前者が後者に対し自然的ないし構造的に先行することを主張する。スコートゥスによれば、偶然的行為は、当の行為と反対の行為が同一の瞬間において可能なことを前提としている。言うまでもなく、これは反対の二つの行為が同一の瞬間においてともに存立可能であることではなく、ある偶然的な意志作用が生じたとき、当の同一の瞬間においてそれと反対の作用が可能であることを意味する。

さて、ものごとの中に偶然性が存在することが認められたとき、それでは神は偶然的なものごとについてのようにして確定的(determinata)で確実(certa)な、そして不可変(immutabilis)で不可謬(infallibilis)な知識(scientia)を持つことができるのだろうか。未来の偶然事についての神の知識(ないし認識)の確定性、確実性、不可変性、不可謬性は未来のものごとの偶然性と論理的に両立可能だろうか。この点につきスコートゥスは先ず次のように議論を開始する。

私は次のように主張する。神の理性は或る命題(complexio)を真ないし偽として理解することなく、(ちょうど

「星の数は偶数である」と私が理解するときのように) 真でも偽でもないものとして (ut neutrum) 自らの意志に提示する。私が例えば「私は座る」のような或る命題を私の意志によって真なる命題にすることができると想定したとき、最初は当の命題は私によって真でも偽でもないもの、単に想定可能 (speculabile) なものとして理解されていたのが、それが現実化され、意志によって実際に (矛盾する二つのものごとの) 一方へと決定されたときには、それは真なるものとして理解されることになり、単にそれ以前は真でも偽でもないものとして意志に提示されていたにすぎない。

同様に、ここで問題とされている点に関しても、神の理性は第一次的には実践的なものではなく、或ることを為されるべきものとして第一次的に理解するのではない。理性はそのことを真でも偽でもない中立的なものとして意志に提示する。しかし意志は (矛盾する二つのものごとの) 一方を現実化したり現実化しないことによって自ら決定を下し、それからそれが真なることを理性が理解する。

しかしこれは二つの仕方で理解されうる。一つは、何らかの命題が為されるべきものとしてではなく中立的なものとして絶対的な意味で神の意志に示されたとき、神の意志は一方の命題を選択し、この一方の命題は、神がそれが存在するようになることを欲した時点で存在するだろう。しかし理性は、一方へと意志が決定したこと、そして神の意志が妨害されないことを見て、ここから未来のものが存在するであろう当の時点において存在することを確実に認識する。しかし、このような認識の仕方においては何か推論的 (discursus) なものが存在しているように思われる。あたかも神の理性は、意志の決定を見ることによって、偶然的なものごとの存在状態を更なる反省によって見るかのようなある。

それゆえ、次のような別の言い方も可能であり、この方がおそらくよりよい言い方だろう。すなわち、意志が一方へと決定を下したとき、それは「為されうる」 (factibilis) そして「創出されうる」 (producibilis) という存在状態をもつことになる。このとき理性は意志の決定を見ることによって当の一方の命題を見るのではなく、神の本質が理性にとって当の命題を表象する直接的な根拠となっている。私は、先ず最初に神の本質は命題の諸名辞を神の理性に示し、

(我々人間の理性の中で生じているように) これに基づいて命題それ自体を示すと言っているのではない。もしそうだとすると神の理性は価値を低められるだろう。むしろ本巻の冒頭で述べられたように、神の理性が、神の理性にとって諸名辞を理解する直接的な根拠であるごとく、命題についても同様である。例えば、仮に私が見つける行為をとっていると想定したとき、私は今は白いものを見ているが、この白いものが取り去られると——見る行為は変わることなく——他のものを例えば黒いものとして見るだろう。同じような仕方でも神の理性も、神の意志によって生み出された或る命題の真理(この真理を直接的に神の理性に示すのは神の本質である)を見る。この命題は、神の意志によって決定された後にはじめて為されるべきことという様態のもとで神の本質の中に現われるのである。他方の命題についても同様である。<sup>(24)</sup>

要するにスコトウスによれば、二つの命題  $P$  と  $\overline{P}$  のどちらか一方が神の意志決定によって真とされることで、その命題は「為されうる」ものあるいは「創出されうる」ものという存在様態をもつことになる。しかし神の知識は意志決定を自然的ないし構造的に前提としてはいるものの、時間的に前提としていくわけではなく、したがって当の意志決定により惹き起こされるわけでもない。神が偶然的な事態であろうが必然的な事態であろうが何らかの事態を認識するとき、この認識の直接的な根拠は神の本質自体にある。換言すれば神によって意欲されるすべての事態は、神の一つの永遠なる意志決定によって意欲されているのであり、この意志作用によって決定されたすべての命題を直接的に認識していることが神の本質に属している。それゆえ、或る一つの命題が真理値を受けとることは神の意志によって決まるものの、神が真なるすべての命題を認識している事実は神の本質を根拠としているのである。<sup>(25)</sup>

しかしここで注意すべきは、スコトウスによれば神の意志がすべての命題の真理値を決定する (determinate)

にしても、これは神の意志が偶然的なものとすることを因果的に惹き起こすことを意味しないということである。決定されるということは、単に神によって認識される、あるいは認識可能な命題の真理値が確定していることを意味するにすぎず、認識された事態に内在する因果的構造が当の認識によって影響を受けることはない。例えば人間の罪深い行為は偶然的なものとであり、それを因果的に惹き起こすのは神の意志ではなく（神は罪深い行為を決して欲することはない）人間の意志である。神は永遠の過去から当の罪深い行為の生起を意志によって決定し、この意志を自然的ないし構造的に前提として神の理性は当の行為を永遠の過去から認識しているとしても、行為の生起の神による決定は行為命題の真理値の決定を意味するだけであり、その因果的な決定は人間の意志の働きによるのである。神の意志が因果的な意味においても行為を決定すると言えるのは、神自身の行為が問題になる時に限られるだろう。<sup>(26)</sup>

神の認識の確定性、確実性と被造界の偶然性を調和させるスコットゥスの試みに対しては幾つかの批判が可能である。先ず、両者の両立不可能性を説く見解の論拠としてスコットゥス自身次のようなものを挙げている。<sup>(27)</sup>「神は S を知っている (scit)。それゆえ S は必然的に存在するだろう (necessario erit)」は妥当な推論である。そして神の知は絶対的に必然的 (simpliciter necessarium) なるがゆえに、神の知が偶然事を対象としている事実によってこの必然性から逸れることはありえない。S が偶然事であるか必然事であるかに関係なく「神は S を知っている」は必然的ながゆえに、S が必然的に生起することが帰結する。

この見解で言われている神の予知の必然性はいわゆる時間的必然性（ひとたび生起したことは取りかえしがつかないという意味での必然性）ではなく、神の知が神の本質的属性として帯びる必然性を意味している（スコットゥスはのように理解している）。この見解に対してスコットゥスは「神は S を知っている」が必然的でないことを強調する。神の知はそれ自体としては必然的であるにしても、「神は必然的に S を知る」は誤りである。神の知は様々な

対象へと向いうるものであり、神は必然的に知るが、このものを必然的に知るわけではない。

両立不可能性を説く第二の見解は次のようなかたちをとる。存在するであろうと神が知るすべてのものとは必然的に存在するだろう(大前提)、そして神はSを知っている(小前提)のであるから、必然的にSは存在するだろう(結論)。大前提は必然的に真であり、そして、神がSを知っていることは永遠に真であるから小前提は絶対的な断定文である。それゆえSは必然的に存在することになる。スコートゥスはこの見解の小前提「神はSを知っている」を時間的な必然性の意味で理解し、この見解を、論理的に必然的な大前提と時間的に必然的な小前提からSの必然性が帰結する、という見解として捉えている。このように理解された見解に対してスコートゥスは、論理的に必然的な大前提と、時間的に必然的な小前提という混合的な前提からは結論の必然性が帰結しないことを主張する。「混合的な推論は、小前提があらゆる時間において真であるのみならず、必然的に真であるという点で絶対的な断定文でないかぎり妥当な推論ではない。」<sup>(28)</sup>二種類の前提をもつ推論は、小前提がすべての時点で真であるだけでなく、それが必然的に真であるという意味で絶対的断定文でないかぎり、結論の必然性を導出することはない。すなわち「神は命題Pを知っている」という事実から我々が推論しうることは、単にPに対応するものごとSが存在するだろうということだけであり、Sは存在しえないことを推論することはできない。Sは生じうるものであり、もしSが生ずるならばPでなくPが真となるだろうし、神はPではなくPを知るだろう。神がPを知り、常に知っていたし、知るであろうことが所与の前提であれば、我々はSが現実に存在するだろうことを知る。しかしだからといってSの生起が不可能だということにはならない。それゆえ大・小前提ともに論理的に必然的であるときのみ結論も必然的であり、上記の推論の小前提は時間的に必然的であるにすぎず、したがって結論が必然的であることにはならない。以上がスコートゥスの反論である。

更にスコートゥスは両立不可能性を説く見解の第三の論拠として次のものを挙げている。すなわち偶然的なもの

は本質的に可変的であり、したがって神の認識と意志の不変性は神の認識と選択の偶然性と矛盾する、という論拠である。真(偽)なる命題Pが偽(真)でありうるとき——すなわち命題Pが偶然的に真(偽)であるとき——当の命題Pは何らかの変化によって偽(真)となりうると思えなければならない。したがって、「神はtにおいてSを意志(それゆえ認識)する」が偶然的に真であることは、これを偽にするような何らかの変化が生じうることを含意し、しかも「神はtにおいてSを意志する」の真理値が神以外の存在者の変化によって変化することがありえないならば、神は可変的であるという結論になるだろう。逆に、もし神が不変であれば、「神はtにおいてSを意志する」が真であるときは、それは偶然的にではなく必然的に真であることになる。

この批判に対してスコートゥスは、偶然的に真なる命題は何らかの変化を通じてのみ偽となりうる、という見解を否定する。「神はtにおいてSを意志する」が偶然的に真であるとき、「神はtにおいてSを意志しない」が真でありうるこの意味は、或る時点で真であった命題がその後の時点で偽になりうるということではない。「神はtにおいてSを意志しない」が真である可能性は時間的継起の中での可能性ではなく、神がtにSを意志するとき、神がtにSを意志しない可能性がこの意志作用に自然的に先行している(naturaliter prior)ことを意味している<sup>(29)</sup>。Sを意志することの偶然性は、SとSのいずれも意志しえたことの自然的先行性(prioritas naturae)を意味する。神は無時間的かつ不変的であることから、先ずSを意志し、その後でSを意志することはできないが、神がSを意志した後にSを意志しえないことは神がSを意志しえないことを含意しない。神の意志は意志作用に先行する自然的瞬間(instantia naturae)において、tにSを意志する現実的な力を有すると同時にtにSを意志しない現実的な力をも有している。しかし意志作用に後行する自然的瞬間においてはtにSを意志することが確定する。それゆえスコートゥスによれば、神は不変的かつ確定的に永遠の過去から「tにおけるS」を意志しているが、神のこの不変の意志作用には自然的な先行関係にある複数の自然的瞬間が存在し、自然的に先行する一つの自然的瞬間

において神はSと $\bar{S}$ のどちらも意志する力(スコートゥスが明白でない力〈potentia non manifesta〉と呼ぶ力)があるのに対し、自然的に後行する別の自然的瞬間においては「tにおけるS」を意志する力(明白な力〈potentia manifesta〉)が現実化する。<sup>(30)</sup>

後でみるように、オッカムは真なる命題が偽でありうるとき、それは何らかの変化によってのみ偽になりうるという見解を否定する点ではスコートゥスと同じ意見であるが、未来の偶然事を神が確実に認識していることについてスコートゥスが与える説明を拒否している。先ず、時間的な継起を伴わずして神にはSと $\bar{S}$ を意志する力があるという見解を根拠づけるためにスコートゥスは、同一の時点tにおいて複数の自然的瞬間が存在することを主張するが、オッカムは自然的瞬間というスコートゥスの観念自体を否定し、それゆえSと $\bar{S}$ を意志する神の「明白でない力」と、現実にはSを意志する神の明白な意志作用をそれぞれ別個の自然的瞬間に割り当てるスコートゥスの<sup>(31)</sup>解決方法を拒否する。しかし自然的瞬間という観念が否定されれば、時間的継起を伴わずしてSと $\bar{S}$ を意志する力、という観念は矛盾した観念となるだろう。オッカムは次のように述べている。

いかなる力によっても現実化されえない力、無限の力によってさえ現実化されえない力は指定されるべきではない。しかし、この明白でない力はいかなる力によっても現実化されることはない。というのも、もしそれが現実化されるならば、意志はaの時点で或ることを意欲すると同時に、aの時点で当のことを意欲しないことになり、それゆえ同一の時点において矛盾したことが明白に真であることになるからである。<sup>(32)</sup>

オッカムによれば、反対のものと(Sと $\bar{S}$ )に対するいかなる時間的継起をも伴わない力(potentia ad opposita absque omni successione)は結局のところ矛盾したことへと向う力であり、したがって、矛盾したことは



現実化されえないのであるから、スコートウスの言う「明白でない力」は力ではない。

しかしオッカムのこの批判は正鵠を射ているだろうか。オッカムの批判は結局のところ時間的瞬間とは区別された自然的瞬間というスコートウスの観念を拒否することに基づいている。<sup>(33)</sup>スコートウスは、反対の述語ないし性質をそれぞれ異なる時点において主語ないし主体に割り当てることで表面的な矛盾を解消できるように、同一の時点  $t$  で反対の述語ないし性質をそれぞれ異なった自然的瞬間 ( $n_1$  と  $n_2$ ) に割り当てることで矛盾を解消できると考えていた。すなわち、 $\langle t$  における  $S$   $\rangle$  を意志する力と「 $t$  における  $S$ 」を意志しない力の両者を  $t$  において有することと、 $\langle t$  における  $S$   $\rangle$  を  $t$  において意志することとを、それぞれ  $n_1$  と  $n_2$  に割り当てるのである。この場合、或る意志が「 $t$  における  $S$ 」を  $t$  において意欲していても、当の意志は「 $t$  における  $S$ 」を意志しない力を  $t$  において現実化することが可能である。というのも、 $t$  における一つの自然的瞬間  $n_1$  にとって時間的な意味で過去（および現在）に現実化した（している）いかなるものごとくも、そして  $t$  における  $n_1$  にとって自然・的・な・意・味・で・先・行・的（および同時的）に現実化した（している）いかなるものごとくも、当の意志が「 $t$  における  $S$ 」を、 $t$  における別の後行的な自然的瞬間  $n_2$  で意欲するかしないかを確定することはないからである。「 $t$  における  $S$ 」を意欲する意志の力が  $\langle t \cdot n_2 \rangle$  に現実化しているからには、 $\langle t \cdot n_2 \rangle$  に当の意志が「 $t$  における  $S$ 」を意欲しない力を現実化することは不可能であるとしても、 $\langle t \cdot n_2 \rangle$  においては、「 $t$  における  $S$ 」を意欲しない力が  $\langle t \cdot n_2 \rangle$  に現実化するかどうかは依然として不確定である。スコートウスの自然的瞬間という観念に依拠したこのような説明が正しければ、オッカムの上記の批判、すなわち  $S$  と同時に  $\neg S$  に対する時間的継起を伴わない力は矛盾しており力ではないという批判は退けられるだろう。

しかし更にオッカムは未来の偶然事（人間の自由な行為）を神が確実に認識していることに対してスコートウスが与えている論拠を批判する。人間の自由と道德的責任を保持しながら、神が人間の自由な行為について確実な知

識を持つことを肯定できるだろうか。人間が道徳的に責任を負うのは、人間の行為が何事によっても（そして何者によっても）完全には決定されていないという意味で自由に行為するときに限られる。事実スコートゥスも、永遠の生へと予定された者が断罪されるか否かという論点に関連して次のような問いを投げかけている。

過去に起きたすべてのことは絶対的に (simpliciter) 必然的である。というのもアリストテレスの『倫理学』第六巻によれば、「神にできないことが唯だ一つある。既に為されたことを為されていないものにするのである。」しかし、予定されたこの人間の予定は過去のこととなった。というのも神は永遠の過去からこの人間を予定していたからである。それゆえ、その予定は絶対的に必然的である。したがって神はその人間を予定しないことができない。この帰結として、彼は断罪されえないことになる。<sup>(39)</sup>

神がSを意志したとき、神はSをも意志しえたという意味で神のSへの意志は偶然的であるとしても、ひとたび神がSを意志した事実が過去に生じたものごととして必然的な事実となり、神の意志を十分条件として生じるすべてのものごととも必然的なものとなる。神が或る人間を至福へと予定することをひとたび意志したならば、この意志は必然的な事実となり、予定された人間が断罪されることはありえない。スコートゥスによれば、神は被造世界に関するどのような命題であれ、当の命題を永遠の過去から真として意志しないかぎり、被造世界のすべてものごとについて永遠の過去から確実な知識を持つことができないのであるから、このことの帰結として、被造世界のすべてのものごとは神の意志に従って必然的に生起することになるだろう。

この反論に対してスコートゥスはトマス・アクィナスが既に援用した観念、すなわち神の非時間性に訴えている。

しかし、常に我々は神の意志行為を過去に生起したものととして振り返るがゆえに、意志によっていわば既に指定された行為に対する自由を当の意志の中に認知することが殆どないのである。しかしこの想像は誤っている。というのも、この意志行為が存在する永遠の「今」(‘nunc’ aeternitatis)は、常に現存しているからである。したがって神の意志は、あるいはその対象に対する神の意志作用は——実際には不可能であるが——あたかも神が今この時点で意志しはじめているかのように理解されねばならない。かくして神は、あたかも神の意志が何ごとにも決定されていないかのように、永遠の「今」において自ら欲することを自由に欲することができるのである。<sup>(35)</sup>

しかしスコートゥスによるこの応答は有効な反論となっていないだろう。というのも、或るものとSが既に過去に生起していることから必然的とされるのは、Sが存在論的に確定しているからである。したがって、神の意志作用が時間の中で過去において確定していると理解できなくても、スコートゥスが主張するように神の意志が時間の外で永遠に確定していれば、それは存在論的に確定していることに他ならず、結局は未来の偶然事の偶然性(人間の行為の自由)と神の知識の確定性を調和させるスコートゥスの試みは破綻するだろう。それゆえ、スコートゥスの理論の正否は既に触れた「自然的瞬間」が妥当な観念と言えるか、そしてこの観念に依拠しながら神の無時間的で不変な意志に、<sup>(36)</sup>「反対のものごと(SとS)に対する「明白でない力」を帰属させることができるかという論点に依存することになる。

オッカムは、神の認識の確実性とものごとの偶然性(人間行為の自由と道徳的責任)を両立させようとするスコートゥスの見解に対して、更に次のような批判を加えている。未来において偶然的に生起するすべてのものごとについて、矛盾する二つの命題PとPのどちらが真でどちらが偽であるかを神が確実に認識していることは疑いえない。そして、神はPが真であることを確実に知っていても、「神はPが真であることを知っている」という命題は

必然的ではなく偶然的な命題である。これらのことを確認したうえでオッカムは次のように述べている。

しかしながら、どのようにして神がこのことを知るのか理解するのは困難である。というのも一方の命題が他方の命題に比べてよりいっそう真理へと決定されているわけではないからである。

精妙博士(スコートゥス)は次のように述べている。神の理性は、それが神の意志の決定に或る意味で先行しているかぎりにおいて、(矛盾した二つの)命題を自らにとつて真でも偽でもないものとして(*ut neutra*)把握し、その後で神の意志がある瞬間において一方の命題が真であることを決定し、他方が同一の瞬間において偽であることを決定する。<sup>37</sup>しかし、ひとたび神の意志による決定がなされた後は、神の理性は自己の不変的な意志の決定を見る(*videt*)。理性は一方の命題が、すなわち自己の意志が真であることを意欲した一方の命題が確実に真であることを明白に見るのである。

しかし私は(スコートゥスの)この見解には反対である。というのもこの見解は、被造物の意志に端的に依存した未来のものごとに関する神の知識の確実性(*certitudo*)を保証するとは思われないからである。私は次のことを問う。すなわち、被造物の意志の決定は神の意志の決定に必然的に従うのだろうか、それとも従わないのだろうか。もし従うとすれば、被造物の意志は、ちょうど火のように必然的に作用することとなり、善行や悪行もなくなってしまう。もし従わないとすれば、矛盾した二つの命題の一方を確定的に(*determinate*)知るためには、被造物の意志の決定が必要とされる。というのも、被造物の意志は被造物でない意志(創造主の意志)の決定に逆うことができるのであるから、後者の意志では不十分だからである。それゆえ、被造物の意志の決定が永遠の過去から存在するものでない以上、神は(これから被造物の意志が決定することになる)未来のものごとについて確定的な知識を有していなかったことになる。<sup>38</sup>

事実、スコートゥスは次のように述べていた。

この人間が自由意志を正しく使うであろうことを神自らが意欲し予定した場合にのみ、神はその人間が自由意志を正しく使用することを予知できる。……というのも、未来の偶然事に関する確実な予知は神の意志の決定に由来するからである。<sup>(39)</sup>

スコートゥスがここで述べているように、神の決定ないし選択が被造物たる人間の決定ないし選択の十分条件であれば、人間の行為は火の動きと同様に必然的なものとなり、<sup>(40)</sup> 道徳的な責任を人間に帰属させることはできない。しかし逆に十分条件でなければ神は人間の行為についてどのようにして確実な知識を持ちうるのだろうか。神が人間の行為について確実な知識を持ちうるのは、神が人間の行為を決定したときに限られる。しかし、神が人間の行為を決定したならば、そこに人間の道徳的責任は存在するだろうか。道徳的責任は自己決定を前提にしているからである。オッカムは次のように述べている。

ここで先ず注意すべきは、哲学者（アリストテレス）は或るものがそれ自体によつて動くことを絶対的に否定しようとしているわけではない。少なくとも動くことを突然の変化を含む広い意味で理解すればそうである。というのも我々の自由意志は自らの中に意志作用を惹き起こすことで自分自身を変化させているからである。哲学者が『倫理学』第三巻で述べているように、いかなる外的行為（actus exterior）も、それが我々の力の中にあること以外の理由で賞賛や非難に値することはないのであるから、愛や憎悪のいかなる行為もそれが我々の力の中にあること以外の理由で賞賛や非難に値することはない。しかし誰か他の人を愛する行為は、あるときは賞賛に値し、あるときは非難に値することは明らかである。それゆえ、このような行為は我々の力の中にあることになる。しかし、もし行為が別の或るものによつて自然的にそして当の或るものが十分な原因であるような仕方では惹き起こされるならば、それは我々の力の中にはない

ことになるだろう。それゆえ、上記のような行為は何らかの意味で実際に意志から生じたということになる。かくして意志はこのような行為を自ら惹き起こし、したがって自らを動かす——ここでは動かすという言葉は広義に理解されている——のである。<sup>(4)</sup>

もし人間の選択行為が神の意志によって永遠に、そして必然的に決定されているならば、行為は道徳的責任を生ぜしめるような意味で自己決定的なものではなくなるだろう。スコートゥスの論法によれば、或る人間の惡しき行為が永遠の過去から神によって確定的に認識されていれば、それは神が当の行為の生起を意志したことになる、それゆえ人間の行為は自己決定的ではなく、道徳的責任も存在しないだろう。この結論を回避するには、神が未来の偶然事Sを意欲しない一方で、Sについて確実な認識を持ちうることを論証する必要があるが、スコートゥスはこの種の論証を提示していない。

要約すると、スコートゥスによれば未来の偶然事についての神の知識の根拠は、当の偶然事を創造する自己の意志を知っていることに存する。神は、可能なものごとを時間の経過の中で現実化しようと意志することによって、あらゆる偶然的命題の真理条件を提示する。神は自己の意志決定を知っているので、未来の偶然事についてのどの命題が真で、どの命題が偽であるかを知っている。そして、神は自己の本質を媒介として自己の意志決定を知っているのであるから神の知識は確実で不可謬である。起ころであろうと神が意志し認識したものとは異なるものごとが起ころことは可能ではあるが、神が欺かれることはありえない。神が不可謬な仕方未来の偶然事Sを予知することと、Sに反する偶然事が生起しうることを共に主張することに矛盾は存在しない。神の知識は不変であるが、神の意志が可能なものごとの中から自由に選択するのであるから神の知識は偶然的であり、したがって神が知っている当のことは論理的な必然性を含意しない。また神の予知は意志の決定に基礎を置くことから確定的で

あるが、神が真であると知っている未来の偶然事についての命題は、時間的必然性という意味で確定的に真というわけではない。偶然事 S が現実化する以前に関しては、これに対応する命題 P は真であるにもかかわらず、論理的にも時間的にも必然的ではなく偽でありうる。S が現実化した後にはじめて P が偽であることは不可能になる。それゆえ P が真であることを神が知っていても、P が真であることは論理的に可能だけでなく、S の現実化以前は時間的にも可能である。それゆえ未来の偶然事についての命題は二重の偶然性を帯びているが、この偶然性は神の知識の確実性と両立不可能ではない。

しかし、スコートゥスの見解はトマスの見解と比べて決定論をよりよく回避しえているだろうか。スコートゥスによればあらゆる偶然事の偶然性の根拠は神の意志による自由な選択に存するが、神は人間の意志によるどの選択が現実化するかについても選択を行なうわけであり、この選択は人間の意志が何を選択するかによって影響を受けることはない。それゆえ神から見て確かに人間の行為は他行為可能性を帯び神にとって偶然的事であることは確かであるとしても、人間から見れば行為は神の意志によって決定されており、他行為可能性は存在しないだろう。それゆえスコートゥスの見解は決定論を回避しえていないことにならないだろうか。<sup>(42)</sup>例えばスコートゥスの次の一節が人間の自由といかにして両立可能かを理解するのは困難だろう。

創造された（人間の）意志は神の意志の定め（ordinatio）を阻止することはできない、と私は主張する。というのも「阻止する」（impedire）ということとは、神の意志の計画が所与のものとなり、神とは別の者の意志によりこれと反対のことが生ずるのでないかぎり、ありえないことだからである。しかし、これは不可能である。というのも、創造された意志が断罪に値しうるように、これに伴って（concomitant）、神がその者を栄光へと（ad gloriam）予定しないことも帰結しうるからである。したがって、或るものごとに関する神の認識（intellectio）は、そのものと反対



のものごとと両立しえないがゆえに誤ることがありえない、と……この前の *distinctio* で言われているのである。かくして神の意志が阻止されることはありえない。というのも、神の定めは、神が定めたことと反対のものごと（の生起）とは両立しえないからである。<sup>(43)</sup>

(1) 神の理性の中に存在する万物の完全な模範たるイデアのゆえに神の予知が確実であることを主張する新プラトンのアウグスティヌスの立場（例えばボナヴェントゥラ）をスコートゥスは次の四つの論拠によつて拒否している。(一) 神の理性の中のイデアの認識はせいぜいものごとの本質的性質に関する知識のみを与えるだけであり、偶然的な命題の知識を与えることはない。イデアの認識は、主語の認識が述語の認識を包含する分析的命題の認識を与えるにすぎない。例えば「ペテロは永遠の至福を得るだろう」という命題の認識にとつて「ペテロ」と「永遠の至福」のイデアを認識するだけでは不十分である。もし十分であるとすれば、この命題自体が神によつて直接的に認識される第一原理ということになるだろう。また(二) 神は無時間的で単純な存在者であることから、神の中には時間的で因果的な関係は妥当せず、イデアは神の意志に自然的に（そして論理的に）先行する。事物の本質であるイデアは神の意志によつて神の精神の中に存在するのではない。神はイデアをそれ自体においてか命題の形式において認識するが、個々のイデアの認識は偶然的命題についての知識を与えることはなく、命題の形式で認識されたイデアは必然的な命題しか提示しえない。(三) 未来の偶然事と純粹に可能なものとはともに現存しないが、唯一の相違は神の意志に由来する。しかし、イデアは神の意志に自然的に先行しているため、未来のものごとのイデアは純粹に可能なものごとのイデアと異ならない。とすれば、現実世界についての神の予知は排除されてしまうだろう。(四) 未来のものごとのイデアは、それがいつ現存するようになるか決定できない。したがって神が当のものごとが「今」実在するようになるのはいつかを知ることとは不可能である。(三)と(四)からスコートゥスがトマスと異なる時間論を採用していることが分かるだろう。

(2) *Lectura in librum primum Sententiarum* I d. 39, q. 5, n. 23-n. 26 (*Opera Omnia* XVII 1966) p. 486-p. 487. ㊦ *Ordinatio* I d. 38, pars 2 et d. 39, q. 1-5, n. 8-n. 9 (*Opera Omnia* VI 1963 Appendix A) p. 407-p. 410 参照。スコートゥスなごの引用は *Opera Omnia* (*Civitas Vaticana*, Typis Polyglottis Vaticanis) にあつて、スコートゥスの見解については W. L. Craig : op. cit., p. 127-p. 145, S. Knuttila : op. cit., p. 217-p. 234, G. Seel : *Der antike modallogische Determinismus und Ockhams Kritik an Duns Scotus* (C. Wein ed., *L'homme et son univers au moyen âge*, vol. II Louvain-la-neuve 1986) p. 510-p. 520, W. Pannenberg : *Die Prädestinationstheorie des Duns Scotus* (Göttingen 1954) A. B. Wolter : *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (Ithaca 1990) p. 285-p. 333. 参照。

(3) *Lectura* I d. 39, q. 5, n. 28 (p. 487) ㊦ *Ordinatio* I d. 38, pars 2 et d. 39, q. 1-5, n. 9 (p. 410)

(4) *Lectura* I d. 39, q. 5, n. 85, 87 (p. 507-p. 508) ㊦ *Ordinatio* I d. 38, pars 2 et d. 39, q. 1-5, n. 35 (p. 441-p. 443)

(5) 「私は無限大がすべての場所に現在することを認めるが、現実的および可能的なすべての場所に現在することは認めない。……同じように

永遠性はその無限性のゆえに、現存しないどのような時間にも現在するといったことはないだろう」(Ordinatio 1. d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 34, p. 441) 神についての「今」が無限であることは神が永続的で不可変なことを意味する。時間の「今」が移ろいゆく今であるのに対し、永遠性の「今」は永続する今である。しかし永遠性はあらゆる時間と共存するわけではない。時間における任意の今が現存するものとして与えられれば、神の永遠性はこれと共存するということである。

(6) Lectura 1 d. 39, q. 5, n. 35 (p. 489) また Ordinatio 1 d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 12 (p. 412-p. 413) では「それゆえ原因の全秩序は、第一原因とそれに近接する原因の關係が必然的ならば最後の結果に至るまで必然的に結果を生み出すだろう」と述べられている。スコトゥスによれば、第一原因(神)とその結果との關係は、第二原因(近接原因)とその結果の關係に自然において(natura)先行する。第二原因は第一原因の単なる道具にすぎない。もし第一原因が結果に対して必然的な關係にあるならば、この先行する自然的瞬間(instantia naturae)において第二原因はその結果に対して必然的存在を付与する。この必然性を近接原因は第二の自然的瞬間において無効にすることはできない。(7) しかし、スコトゥスは世界に偶然的なものが存在することは立証不可能であり、それ自体で自明なこととして認めなければならないと主張する。Lectura d. 39, q. 5, n. 39 (p. 490-p. 491) Ordinatio 1 d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5 (p. 414-p. 415) 参照。スコトゥスはアリストテレスのカテゴリーを含めてあらゆる区別を超越し、神をも含むすべての存在者に共通した属性(いわゆるtranscendentalia)の例として、ens, unum, verum, bonum 以外に、選言的属性(passio distincta)を挙げている。例えば「有限か無限」「必然的か偶然的」という選言は、可能なすべての存在者は選言肢たる属性のどちらか一方を必ず帯びるという意味で超越的である。そしてスコトゥスは、二つの選言的属性のうち弱い属性を帯びる存在者が実在すれば強い属性を帯びる存在者が実在することを立証できるのに対して、強い属性を帯びる存在者の実在によって弱い属性を帯びる存在者の実在を立証することはできないと主張する。それゆえ「必然的か偶然的」という選言的属性は神をも含むすべての存在者に述語付け可能であるが、偶然的な存在者が実在すれば必然的な存在者の実在を立証できるのに対し、必然的な存在者(神)が実在することは、偶然的な存在者の実在を含意しない。したがって必然的な存在者たる神が実在するとしても、これによって偶然的な存在者の実在を立証することはできない。この点にこそは Lectura 1 d. 2, p. 1, q. 1, n. 1-n. 7, q. 2, n. 39-n. 95, n. 117-n. 119 (vol. XVI 1960) p. 111-p. 113, p. 124-p. 146, p. 151. Ordinatio 1 d. 2, p. 1, q. 1, n. 1-n. 9, q. 2, n. 39-n. 156 (vol. II 1960) p. 125-p. 128, p. 148-p. 221 参照。また選言的属性について A. B. Wolter: op. cit., p. 4-p. 5 参照。それゆえスコトゥスによれば存在者の中に偶然性が存在することを自明なこととして認めなければならない。「これを否定する者は知覚を欠き、刑罰を必要とする。それゆえアヴィケンナは彼の『形而上学』の中で、知覚にとって明白なことを否定する者は火の中に投げ込まれるべきである」というのも、このような者にとっては焼かれることも焼かれないことも同じだからである」と教える(8) (Lectura 1 d. 39, q. 5, n. 40, p. 491)

(8) Lectura 1 d. 39, q. 5, n. 42 (p. 492)

(9) Ibid., n. 43 (p. 492) 「意志作用に先行して」(ante actum voluntatis) という表現は後述のように、時間的な意味で解釈されてはならない。神の理性は時間において(tempore)ではなく自然において(natura)意志に先行する。後述のように時間的先行性と自然的先行性の区別は、相反する二つのものに向けての意志の潜在能力と、相反する二つのもののうち一つを現実を選択する意思作用との關係についても重要な意味を

もつ。また前註(6)も参照。

- (10) 意志に自然的に先行する理性のこのような認識はトマスが「単純知性の認識」と呼んだものに相当する。
- (11) *Ordinatio* 1 d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 14 (p. 416)
- (12) *Lectura* 1 d. 39, q. 5, n. 48 (p. 494) ㊦ *Ordinatio* 1 d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 16 (p. 418)
- (13) *Lectura* 1 d. 39, q. 5, n. 49 (p. 494)
- (14) *Ibid.*, n. 50 (p. 495)
- (15) *Ibid.*, n. 51 (p. 495-p. 496)
- (16) *Ordinatio* 1 d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 15-n. 16 (p. 417-p. 418)
- (17) また *Lectura* 1 d. 39, q. 5, n. 52 (p. 496) ㊦ は次のように説明されている。「それゆえ、意志が一つの瞬間においてのみ存在すると想定されるならば、意志が自由に意欲し、それゆえ『意志は自由に意欲する』が真である理由は、意志が意欲しないことができるからに他ならない。それゆえ『時点aにおいて意欲する意志は、時点aにおいて意欲しないことが可能である』は分割的な意味において真である。したがって我々は『白い人間は必然的に動物である』(*homo qui est albus, necessario est animal*) に関して同様の区別をしなければならない。この命題は複合的な意味においては偽である。というのも、このとき動物が『白い人間』の全体に必然的に属する (*necessario inesse*) ことが意味されているからである。これに対して分割的な意味においてとれば、この命題は真であり、二つの命題から成っている。そしてその意味は『或る人間は白い』、そしてこの人間は人間として『必然的に動物である』ということである。」ここでスコートゥスの趣旨は、「人間」は「動物」を包含するのに対して「白いこと」は「動物」を包含しないことから、主語の全体は「動物である」を包含しない、ということだろうか。
- (18) *Ibid.*, n. 54 (p. 497)
- (19) *Ibid.*, n. 55 (p. 498)
- (20) *Ibid.*, n. 58 (p. 499)
- (21) *Ibid.*, n. 56 (p. 498)
- (22) *Ibid.*, n. 57 (p. 498-p. 499)
- (23) *Ibid.*, n. 60 (p. 499-p. 500)
- (24) *Ibid.*, n. 62-n. 64 (p. 500-p. 501)
- (25) 要するに、未来の偶然事についての神の知識の確定性、確実性、不可謬性は偶然事を現実化する神の意志、偶然事についての命題の真理値がそれに依存するところの神の意志を知ることに基づき置いている。神の意志は、矛盾する一対のものごとの一方を選択するように決定されてはいないことから、選択された当のものは偶然的である。それゆえ神の予知の確定性、確実性、不可謬性は未来のものごとの偶然性を排除しない。

(26) スコートゥスは過去および現在に関する命題の真理が、未来の偶然事に関する命題の真理と異質なことを認めている。「現在と過去に関する命題においては(矛盾する一対の命題の)一方が指定されているような仕方では真理は確定している。そして、指定されたものとして理解されるかぎり、それが指定されるか指定されないかはどのような原因の力の中にも存在しない。……しかし未来に関するかぎりこのような確定は存在していない。」(Ordinatio 1 d. 38 p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 26, p. 423) 現在と過去のものが因果的に確定し時間的に必然的な既定のものごとであるのに対し、未来の偶然事は神によって予知され、それが真であることが確定しているも因果的には未決定である。人間 X が S を行なうことを神が予知していても、X には S と矛盾すること (S) を行なうことが (実際には行なわなくても) 可能である。X は S を為しえるのであるから「X は S を行なう」は実際には真であつても偽でありうる。しかし、これは神が欺かれうることを意味しない。「神は X が S を行なうことを認識している。そして X は S を行なわないことが可能である。それゆえ神は欺かれうる」は妥当な推論ではない。「X は S を行なわないことが可能である」は、X が S と S を対して同時的な力(連言的ではなく選言的な力)を有していることを意味し、神の予知に反する S を X が現実に行なうことは含意しない。X が或る時点で S を行なうことを神が知っていれば、X は S を行なうことが可能なく X が S と S を同時に X は S を行なうことが可能である」は依然として真である。そして言うまでもなく X は S を行なうことが可能なことは X が S と S を同時に X は S を行なうことを意味し、このことは神が欺かれうることを含意しない。X が S と S のどちらを行なうにせよ、神は X が S を行なうことを知っている。要するに「X は S を行なうことが可能である」と「神は欺かれえない」ことの二つの前提から「神は X が S を行なうことを知っている」は論理的に帰結せず、ただ「X は S を行なう」という神の予知は必然的でない、という帰結が生ずるだけである。

(27) 以下の叙述は Ordinatio 1 d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 6 (p. 404-p. 405) の要約である。

- (28) Ibid, n. 33 (p. 440)
- (29) Ordinatio 1 d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 19 (p. 423)
- (30) Ibid, n. 15-n. 16 (p. 417-p. 418)
- (31) より正確には「(t における S) を意志する力と (t における S) を意志しない力の両者を t において持つこと」と「(t における S) を t において意志すること」をそれぞれ別個の自然的瞬間に割り当てることである。
- (32) Ockham, Ordinatio 1 d. 38 q. unica (Opera Theologica vol. IV, St. Bonaventure NY, Franciscan Institute 1979) p. 578
- (33) Ibid, p. 581
- (34) Ordinatio 1 d. 40, q. unica, n. 1 (p. 309)
- (35) Ibid, n. 8 (p. 312)
- (36) スコートゥスが説明するように、神が偶然的真理を認識することの中には三つの契機が存在している。「そして神の本質に関するかぎり、このことは次のように自然的に (naturaliter) 生じる。神は、神の意志作用に先行するかのようならゆる必然的な原理を理解する (intelligite)。」と「これらの原理が真なることはこの作用には依存しておらず、仮に神が意志する者でなくとも (このようなことは不可能で

あるが、神の理性によって認識される (cognita) だろうからである。それゆえ神の本質は第一の瞬間においてこれらの原理を認識する根拠 (ratio cognoscendi) である。というのも、この瞬間においてこれらの原理は真だからである。このことは、これらの真理が (また、これらの真理を構成する名辞が) 神の理性を動かし、その結果神の理性がそれらを把握する、ということではない。(というのも、もしそうならば、神の理性は神の本質以外のものから作用を受けるがゆえに価値を低められることになるからである) むしろ神の本質が個々の名辞を認識する根拠であるように、このような命題を認識する根拠なのである。しかしそうなることは偶然的な真理ではない。というのもこの場合、命題がそれによって確定的な真理を持つことになるいかなるものも存在していないからである。しかし、神の意志による決定が為されれば、偶然的な真理は第二の (自然的) 瞬間において既に真である。そして神の理性は既に第二の瞬間において真である——そして、もしそれらが第一の瞬間において存在していれば第一の瞬間において認識されていたはずの——これら偶然的な真理を、第一の瞬間において理解したときと同じ根拠によって理解するだろう」(Ordinatio I, d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1-5, n. 23, p. 428-429) 要するにスコートゥスによれば、第一の自然的瞬間において神の理性は神の本質を媒介として、実現化されうるあらゆる個物の本質とあらゆる必然的真理、そして相互に矛盾する一対の命題から成る可能なすべての命題を把握する。そして第二の自然的瞬間において神の意志は矛盾した対命題の一方を現実化すべく自由に選択し、これによって命題は確定した真理値をもつようになる。更に第三の自然的瞬間において神の理性は、第二の瞬間における神の意志の自由な決定のゆえにあらゆる真なる命題を知る。この三つの論理的な段階は、トマスの「単純知性の知識」、「是認の知識」、「直視」の三つに類似している。

(37) 原文は〈esse verum〉であるが、これは明らかに〈esse falsum〉でも。

(38) Ockham, Tractatus de predestinatione et de praescientia Dei respectu futuris contingentibus (Opera Philosophica vol. II, St. Bonaventure, NY, 1978) p. 516-p. 517.

(39) Ordinatio I d. 41, q. unica, n. 36 (p. 330-p. 331)

(40) 人間の意志作用が神によって決定されていれば、それは火と同じように必然的な運動となる、というオッカムの見解は誤っているかもしれない。人間の意志作用が神によって決定されているからといって、人間の意志作用が火と同様に必然的なものとなるとは限らないからである。しかし、人間の意志はそれが他者によって決定されていないかぎりにおいてのみ自由であるとすれば、たとえ人間の意志作用が火の必然的作用とは質的に異なっているとしても、神によって決定されているかぎり自由でないことになる。

(41) Ockham, Expositio in libros Physicorum VII. 1. 1 (Opera Philosophica vol. V, St. Bonaventure, NY, 1985) p. 598-p. 599

(42) W. Pannenberg: op. cit., S. 24-S. 27, S. 131-S. 132 以下、この問題が次のように解決されている。スコートゥスは人間の自由を考慮に入れた偶然事が起こらないことがありうるのであるから、神がそれを予知していないことも可能である。スコートゥスは予定が人間自身の決定に依存することを主張している。スコートゥスによれば、未来の偶然事はそれが起こる以前に、神によっても人間によっても因果的に確定されていないのであるから、生ずることも生じないこともありうる。それにもかかわらず不確定な偶然事について神が確定的な知識を持ちうるのは、第一の自然的瞬間において可能なすべてのものごとについて確実で確定的な知識を有する神は第二の自然的瞬間において或る未来の偶然事を意

志し、これを前提として認識するが、この神の意志は人間の意志の作用と結合して生ずる。神の意志は、その決定に際して人間の意志を顧慮し、人間の意志を決定することはない。

しかしパンネンベルクの解釈は正しくないと思われる。スコートウスの主張においては、神は第一の自然的瞬間において認識された可能なものの中から自らの意志によって選択し、あらゆる偶然的命題の真理値を決定するのであり、この命題には人間の意志の決定についての命題も含まれる。パンネンベルクは、神が人間の意志を待つて決定すると考えているようであるが、これは神の不変性に反し、予知を排除してしまう。それゆえ神の意志と人間の意志の協働によって非決定論を維持しようとするパンネンベルクの解釈は正しくないと思われる。

(43) *Ordinatio* 1 d. 40, q. unica, n. 10 (p. 312-p. 313)